Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/ladoctrinedumira0000aloi

LA DOCTRINE DU MIRACLE CHEZ SAINT THOMAS

ET SON ACCORD AVEC LES PRINCIPES DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE

DES PRESSES DE J. DE MEESTER ET FILS, WETTEREN (BELGIQUE)

UNIVERSITAS CATHOLICA LOVANIENSIS
Dissertationes ad gradum magistri in Facultate Theologica consequendum conscriptae
SERIES II. Tomus 19.

LA DOCTRINE DU MIRACLE
CHEZ SAINT THOMAS
ET SON ACCORD
AVEC LES PRINCIPES DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE

PAR

Aloïs VAN HOVE

DOCTEUR EN THÉOLOGIE
ET EN PHILOSOPHIE DE SAINT THOMAS

ALMA COLLEGE
208.68
LIBRARY
H 821
Alma, California

WETTEREN
J. DE MEESTER ET FILS
Imprimeurs-Éditeurs

BRUGES
Firme CHARLES BEYAERT
Éditeurs Pontificaux

PARIS
J. GABALDA, Éditeur Rue Bonaparte, 90

1927

24071

ILLUSTRISSIMO · REVERENDISSIMO · DOMINO
DOMINO

JOSEPHO ERNESTO VAN ROEY

ARCHIEPISCOPO · MECHLINIENSI
PRIMATI · BELGII
DOCTORI · ET · MAGISTRO · SACR. · THEOL.
DOCTORI · HONORIS · CAUSA · SACR. · CANONUM
UNIVERSITATIS · CATHOLICAE · PROFESSORI · HONORARIO
ORDINIS · LEOPOLDINI · MAGNO · DECURIONI
INSIGNITO · CRUCE · « BENE · MERENTI » · PRIMAE · CLASSIS
DIVINARUM · HUMANARUMQUE · SCIENTIARUM
FAUTORI · ILLUSTRI
GREGIS · PASTORI · VIGILANTISSIMO
CLERI · POPULIQUE · PATRI · AMANTISSIMO
IN · PERENNE · GRATI · ANIMI
AC · FILIALIS · AMORIS · TESTIMONIUM

ILLUSTRISSIMO · DOCTISSIMO · DOMINO

PAULINO LADEUZE

PROTON. · APOST. · AD · INSTAR · PARTIC.
CANONICO · HONOR. · ECCL. · CATHEDR. · TORNAC.
DOCTORI · ET · MAGISTRO · SACR. · THEOL.
COMMENDATORI · ORDINIS · LEOPOLDINI
DECURIONI · LEG. · HON.
CLARISS. · PRAEF. · ORNAM. · IN · ORD. · COR. · ITAL.
ET · IN · ORD. · NIL.
COMMEND. · PHAL. · ORD. · ISAB. · CATH.
SODALI · ACAD. · REG. · BELG. · ET · SOD. · ADI.
ACAD. · INSCRIPT. · ET · LITT. · PARIS.
SODALI · HON. · CAUSA · ACAD. · REG. · ARCHAEOL. · BELG.
ET · ACAD. · LITT. · ET · SCIENT. · NEAP.
RECTORI · MAGNIFICO · UNIVERSITATIS · CATHOLICAE

ET

VIRO · EXIMIO · DOCTISSIMO

LEONI AUGUSTINO NOËL

ECCL. · METROP. · MECHLIN. · CANONICO · HONORARIO
SACRAE · THEOL. · AC · PHILOS. · DOCTORI
MAG. · COOPT. · SCHOLAE · D. THOMAE
DECUR. · ORD. · LEOP. · ET · ORD. · CORONAE
SODALI · ADI. · ACAD. · REG. · BELG.
LOG. · PSYCH. · ET · PHIL. · RELIG. · ANTECESSORI · PERITISSIMO
SUORUM · STUDIORUM · MODERATORI
HANC · SUAM · LUCUBRATIONEM · DEVOTISSIMO · ANIMO

D. D. D.

AUCTOR

INTRODUCTION

Le miracle a depuis toujours posé, pour l'esprit humain, un de ces problèmes autour desquels la discussion ne s'arrête pas. Elle a mis aux prises Jésus et les Juifs, aussi bien que Moïse et les magiciens du Pharaon, et récemment encore les événements de Lourdes lui ont donné un regain d'actualité. Les questions ne sont pas vidées. Elles ne le sont ni pour les théologiens, ni pour les philosophes, ni pour les hommes de science. Et il importe de noter que la controverse présente des aspects extrêmement variés. Non seulement les croyants s'opposent aux incroyants, non seulement les membres de l'Église romaine sont en désaccord avec leurs frères chrétiens séparés : les auteurs catholiques eux-mêmes, fussent-ils les plus soucieux d'orthodoxie, ne parviennent souvent qu'à s'entendre sur les grandes lignes de la solution à donner au problème dans son ensemble, et se divisent lorsqu'il s'agit de résoudre telle ou telle question particulière. Bien souvent cependant les opinions les plus divergentes se réclament chacune de la tradition et tiennent à se placer sous le patronage des Pères et des Docteurs de l'Église, spécialement de S. Augustin et de S. Thomas d'Aquin.

Oserait-on prétendre que tout a été dit? Il nous semble que l'enseignement actuel des auteurs catholiques relatif au miracle présente deux lacunes. D'abord, il n'apparaît pas que pendant ces dernières années on ait assez visé à adapter la théorie du miracle à l'état actuel des disciplines philosophiques et surtout des disciplines scientifiques. De nouveaux temps créent en effet de nouveaux besoins, et si l'application de cet axiome au domaine de l'apologétique et du miracle en particulier n'est nullement négligeable, elle est peut-être assez négligée. On a certes fait de louables efforts en cette matière, mais plus d'une mise au point est encore désirable. En second lieu, si parmi les catholiques un nombre toujours croissant d'auteurs se réclame volontiers du patronage du Docteur Angélique, on peut se demander jusqu'à quel point la véritable doctrine de S. Thomas est connue. De fait, il n'existe pas encore, croyons-nous, une étude d'ensemble, qui ait cherché à la fois à satisfaire aux rigoureuses exigences de la méthode historique et à embrasser le sujet dans toute son ampleur. Les auteurs se sont en géné-

choix des questions traitées par S. Thomas, et éventuellement la raison d'être des lacunes de son système, pour connaître jusqu'à quel point cette doctrine a de solides racines dans l'état des spéculations philosophiques et apologétiques de l'époque, il est presque indispensable d'examiner comment cette pensée s'est constituée, quelles sont les influences qui ont agi sur sa formation, et en quoi elle est tributaire tant de son milieu ambiant que des traditions antérieures. Nous pourrons par le fait même distinguer ce que S. Thomas a repris ailleurs de ce qui est sa part strictement personnelle dans l'élaboration de ses doctrines concernant le miracle.

Comme l'histoire ne connaît pas de commencements absolus, il importe de bien fixer les limites d'une étude génétique comme celle-ci. Nous avons pris comme *terminus a quo* de nos investigations la géniale figure de S. Augustin. Le choix de ce point de départ n'est nullement arbitraire. Personne en effet n'ignore l'influence énorme que les doctrines augustiniennes ont exercée pendant plusieurs siècles, et qu'elles exerçaient encore au moment où, surtout avec S. Thomas, l'aristotélisme conquit une place d'honneur dans les spéculations des penseurs chrétiens. Même au XIII[e] siècle, nous dirions presque, surtout au XIII[e] siècle, malgré l'importance croissante que prenaient les influences philosophiques du péripatétisme, S. Augustin était, comme on l'a répété maintes fois, l'autorité patristique par excellence. Pour voir à quel point les enseignements de l'évêque d'Hippone commandent l'orientation de la pensée thomiste, on n'a d'ailleurs qu'à relever les citations des textes augustiniens que l'on peut trouver dans les divers ouvrages de S. Thomas. Le nombre de ces citations est également considérable en ce qui concerne la question du miracle ; il suffirait à établir la dépendance directe de S. Thomas à l'égard de S. Augustin relativement au point particulier qui nous occupe.

D'autre part, S. Augustin a élaboré au sujet du miracle une doctrine suffisamment cohérente pour qu'elle ait pu faire l'objet de plusieurs monographies (1). Il est même, semble-t-il, le premier philosophe chrétien chez lequel on trouve sur ce point des idées aussi nettes, aussi fréquemment exprimées, et qu'il est possible de réunir en système.

(1) J. Grange, *Le miracle d'après saint Augustin*, Brignais, 1912 ; Nitzsch, *Augustinus' Lehre vom Wunder*, Berlin, 1865 ; É. Nourry, *Le miracle d'après saint Augustin*, dans APC, t. 146 (juill.-sept. 1903), p. 375-386 et 574-583. — Voir aussi les pages consacrées à la matière par J. Martin, *Saint Augustin*, 2[e] éd., p. 317-333, Paris, 1907.

Son nom marque donc véritablement une étape dont il y a lieu de tenir compte en fixant les divisions de l'histoire des théories du miracle.

Nous n'avons pas voulu nous borner à cette étude purement historique. Le thomisme a une valeur d'actualité : nous voudrions contribuer à préciser cette dernière. Qui oserait affirmer que la synthèse de la théorie thomiste du miracle, quels que soient son degré de perfection et sa puissance, puisse être reprise *telle quelle* à l'époque présente? L'apologiste catholique, fût-il même le plus fidèle et le plus ardent disciple du Docteur Angélique, devra à tout le moins se préoccuper d'un examen critique préalable. Il est devenu banal de répéter que S. Thomas doit être un « phare », non une « borne ». Aussi est-il du devoir de celui qui voudrait constituer une théorie du miracle à la fois fidèle à l'enseignement du Docteur Commun et capable de satisfaire un penseur du XX^e^ siècle, de réfléchir sur la doctrine du Maître, de l'examiner critiquement, d'en corriger éventuellement les défauts, de la parachever là où elle serait incomplète, de la confronter avec les idées modernes. Or, diverses disciplines ont à entrer en ligne de compte dans une théorie complète du miracle. C'est tout d'abord la critique historique, à laquelle il appartient de déterminer à quelles conditions le témoignage relatif à un fait merveilleux est recevable. La philosophie, de son côté, établit les conditions de la possibilité intrinsèque et extrinsèque de ce qu'on entend par miracle, et rattache tous les caractères du fait miraculeux à une explication générale de l'univers. Enfin, par le fait même qu'une théorie du miracle ne peut faire abstraction de la nature et de ses lois, la science positive prétend également avoir à en connaître ; il faudra au moins examiner jusqu'à quel degré ses prétentions sont fondées.

Il va sans dire que nous ne pouvons pas envisager tous ces problèmes dans la présente étude, et que notre intention n'est nullement d'exposer une théorie complète du miracle. Négligeant les questions de critique historique et de philosophie spéculative proprement dite, nous voudrions pour le moment nous occuper uniquement du point de vue scientifique, et plus précisément, des principes de la science moderne, de sa logique, de sa mentalité générale, sans entrer, bien entendu, dans les points de vue de telle ou telle science particulière. Ce n'est que pour autant que les domaines de la science et de la philosophie ont des points de contact, que nous nous permettrons l'une ou l'autre incursion sur le terrain métaphysique.

Quelles sont les raisons justificatives de ce choix? Elles sont multi-

ples. Parmi toutes les doctrines de la philosophie et de la théologie catholiques, aucune peut-être n'a des adversaires aussi nombreux et aussi variés que celle du miracle, et parmi ces adversaires, la science est, apparemment du moins, le plus solide et le plus dangereux. Depuis ses origines, ou tout au moins depuis le moment où elle a pris conscience de sa valeur et de sa force, la science positive n'a cessé de déclarer que le miracle est inconcevable et impossible, ou tout au moins inexistant et indiscernable. Particulièrement depuis le milieu environ du XIX^{e} siècle, le succès remarquable de ses efforts pour arracher à la nature un nombre toujours croissant de secrets, n'a fait qu'augmenter l'intransigeance et l'absolutisme de certaines de ses affirmations.

La riposte fut-elle toujours à la hauteur de l'attaque? Il ne semble pas que les apologistes, en ces derniers temps surtout, aient toujours poursuivi l'ennemi jusque dans ses dernières positions, que d'ailleurs ils avaient peut-être négligé d'explorer à fond. Nous avons déjà remarqué que la théorie du miracle paraît avoir trop oublié de s'adapter aux exigences scientifiques actuelles. La tâche était-elle trop difficile? Peut-être. Elle n'en valait que plus la peine d'être entreprise. Les penseurs catholiques n'ont pas le droit de laisser l'ennemi maître du terrain. Quels que soient les efforts faits, il règne toujours, même dans les milieux qui ne sont pas directement hostiles au miracle, une atmosphère de défiance à son égard. Et il est pénible de constater que, pour plus d'un croyant, le miracle constitue une difficulté contre la foi plutôt qu'un motif de crédibilité, et que souvent l'on ne croit plus à cause des miracles, mais malgré eux (1).

Il serait temps de montrer combien une pareille attitude est injuste, de réconcilier le miracle et la science, d'examiner à fond ce que valent les prétentions soi-disant scientifiques, de faire justice des objections accumulées. C'est ce que nous voudrions aider à faire en nous plaçant au point de vue de la théorie du Docteur Angélique. Nous serions heureux de pouvoir montrer que la doctrine thomiste du moins est inattaquable, et en mesure de résister victorieusement à toutes les difficultés que la science est capable de soulever. Si donc nous choisissons le point de vue scientifique, c'est que nous croyons de cette façon faire œuvre actuelle et utile. Œuvre difficile aussi, mais pour cela même elle pourra offrir plus d'intérêt, d'autant plus qu'elle contribuera à combler une lacune regrettable.

(1) Voir p. ex. les citations faites par P. Saintyves, *Le Discernement du Miracle ou le Miracle et les quatre critiques*, p. 99-100, Paris, 1909.

Ajoutons qu'en étudiant la doctrine du miracle chez S. Thomas, nous avons été frappé par sa puissance d accommodation à plus d'une thèse de la logique actuelle des sciences. On a célébré déjà la fécondité du thomisme en maint domaine et à maint point de vue, mais nous ne croyons pas que l'on ait mis suffisamment en lumière combien cela se vérifie en ce qui concerne la théorie du miracle. Non seulement l'esprit scientifique moderne nous autorise à maintenir dans son intégrité la doctrine de S. Thomas relative au miracle, il s'harmonise encore parfaitement avec elle, il en fait ressortir la profondeur, il permet aussi de la compléter sans devoir pour cela l'altérer le moins du monde. Nous voudrions montrer un peu davantage cet accord entre le thomisme et la science, et ce faisant, nous indiquerons par le fait même comment une théorie du miracle peut aisément être fidèle à la fois à l'enseignement du Docteur Angélique et aux exigences de la pensée scientifique moderne. Nous serions heureux si nous pouvions signaler ici quelques perspectives insuffisamment explorées et contribuer à rendre le thomisme plus sympathique aux yeux des penseurs et des hommes de science de notre temps.

Toutes les questions relatives aux rapports de la science et de la théorie du miracle peuvent se grouper autour de deux questions, une question de droit et une question de fait, celle de la possibilité, ou, si l'on veut, de l'admissibilité antécédente du miracle et de la concevabilité de sa notion, et celle de sa discernabilité. Nous ne pouvons évidemment songer à parler en détail de tous ceux qui ont formulé quelque difficulté contre le miracle au nom de la science ou émis quelque opinion à ce sujet. Il n'y a d'ailleurs pas que les savants à considérer. Chaque exégète, chaque philosophe ou théologien éprouve à l'occasion le besoin d'exposer plus ou moins longuement ce qu'il pense au sujet des rapports du miracle et de la science. Il serait impossible et parfaitement inutile de les passer tous en revue. Force nous est de faire un groupement des théories, et de les rattacher à un nombre restreint de représentants caractéristiques. Ce sont d'ailleurs les idées elles-mêmes qui nous intéressent, beaucoup plus que les individus qui les ont exprimées.

De ce qui précède résultera la division de notre travail. L'exposé objectif de la doctrine thomiste comportera quatre chapitres, traitant respectivement de la notion et de la définition du miracle, des problèmes métaphysiques qui se posent à son sujet et de sa possibilité, de sa

place dans l'apologétique, et enfin de sa discernabilité. Chacun comprendra une étude plus ou moins développée de la genèse de la théorie de S. Thomas, étude qui permettra de placer cette théorie dans son cadre historique. Deux autres chapitres seront consacrés aux questions de la possibilité et du discernement du miracle dans leurs rapports avec les exigences scientifiques.

***

Nous sommes heureux de saisir cette occasion d'exprimer publiquement à nos vénérés Maîtres de la Faculté de Théologie notre plus vive gratitude pour le dévouement avec lequel ils ont contribué à notre formation théologique. Si le présent ouvrage devait avoir quelque mérite, c'est surtout à leurs sages directives et à leurs savantes leçons qu'il conviendra de l attribuer.

Nos remerciements s'adressent tout spécialement à Monsieur le Professeur L. Noël, qui a bien voulu assumer la charge de nous guider dans notre travail. Nous avons toujours trouvé auprès de lui l'accueil le plus bienveillant, et ses conseils autant que son enseignement nous ont été d'un précieux secours. Les premières leçons qu'il nous donna à l'Institut Supérieur de Philosophie - leçons dont nous aimons souvent à nous rappeler le souvenir — firent naître en nous une profonde vénération pour le Docteur Commun, et nous inspirèrent le désir de travailler, à notre tour, au renouveau thomiste. Ces sentiments, que l'enseignement reçu depuis lors n'a fait que développer, n'ont pas été étrangers au choix du sujet même de notre étude.

Messieurs les Professeurs Balthasar et Bittremieux, qui ont patiemment relu les épreuves de notre ouvrage et nous ont fait à maintes reprises d'utiles suggestions, ont également un droit particulier à notre reconnaissance

BIBLIOGRAPHIE

A. — SOURCES

I. — Saint Thomas

Les œuvres de S. Thomas contiennent deux petits traités du miracle : l'un comprend la question 6e du *De Potentia*, l'autre les articles 98 à 110 du IIIe livre de la *Summa contra Gentiles*. Mais ces traités ne constituent pas une synthèse complète ; S. Thomas y examine divers aspects du miracle, sans avoir la prétention d'épuiser le sujet, et il y traite même d'une foule de questions d'ordre secondaire qui ne se rapportent au problème du miracle que d'assez loin. Heureusement nous pouvons compléter ces données, d'abord par une série d'articles plus ou moins isolés — la Somme Théologique en particulier en contient plusieurs importants, spécialement là où il est question du gouvernement de Dieu dans le monde (1) et des miracles du Christ (2) —, ensuite et surtout par un nombre considérable de passages qui, bien que traitant *ex professo* d'autres questions, contiennent cependant des exemples, des allusions, des comparaisons, se rapportant au miracle, et manifestent ainsi de façon occasionnelle la pensée du Docteur Angélique. L'œuvre tout entière de S. Thomas est donc à utiliser.

Nous nous sommes servi de l'édition critique de Rome (3) ; pour les textes qui n'y ont pas encore paru, nous avons recouru principalement à l'édition Fretté et Maré (4), sans pourtant négliger les autres éditions là où le texte pouvait paraître plus ou moins douteux.

Lorsque nous avons à citer plusieurs textes, nous les citons d'après l'ordre des ouvrages adopté par l'édition Fretté et Maré (5).

(1) 1a q. 105 art. 6-8.

(2) 3a q. 43-44.

(3) Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici *Opera omnia* jussu Leonis XIII P. M. edita, 14 vol., Romae, 1882-1926.

(4) Doctoris Angelici Divi Thomae Aquinatis... *Opera omnia*... studio ac labore Stanislai Eduardi Fretté et Pauli Maré,34 vol., Parisiis, Vivès, 1871-1880.

( ) Conformément à l'usage, nous croyons ne pas devoir exclure les *Reportata*, qui, de l'avis de tous, reproduisent fidèlement la doctrine de S. Thomas lui-même. Quant au *Supplementum* 3ae *partis* de la Somme Théologique, nous avons préféré nous en rapporter aux textes du Commentaire sur les Sentences.

II. — Auteurs anciens cités

Abélard	*Expositio in Hexaemeron* ; *Expositio in Epistolam Pauli ad Romanos* ; *Introductio ad theologiam* ; *Theologia christiana* (PL, 178 ; éd. V. Cousin, t. II, Paris, 1859) (1).
Adam de Perseigne	*Mariale* (PL, 211).
Alain de Lille	*Contra Haereticos* ; *Theologicae regulae* (PL, 210).
Albert le Grand	*Commentarii in opera Dionysii* ; *Commentarii in IV libros Sententiarum* ; *Summa Theologiae* ; *Summa de Creaturis* (éd. Borgnet, t. 14, 25-35).
Alcuin	*Vita B. Richarii* (PL, 101).
Alexandre de Halès	*Summa Theologica* (éd. Venise, 1575, 4 vol. ; éd. Quaracchi, 1924, t. I).
Alger de Liége	*De Sacramentis corporis et sanguinis dominici* (PL,180).
S. Ambroise	*Hexaemeron* (PL, 14).
S. Anselme	*Cur Deus homo* ; *Liber de conceptu virginali et originali peccato* (PL, 158).
Arnobe	*Disputationum adversus Gentes libri VII* (PL, 5).
S. Augustin	*Opera omnia* (PL, 32-44.)
Bandinus	*Sententiarum libri IV* (PL, 192).
Bartholomaeus Anglicus	*De genuinis rerum cœlestium, terrestrium et inferarum proprietatibus libri XVII* (Francofurti, 1601).
S. Bède le Vénérable	*In S. Joannis Evangelium Expositio* (PL, 92).
S. Bernard	*De Consideratione* (PL, 182) ; *Sermones* (PL, 183).
S. Bonaventure	*Commentarii in IV libros Sententiarum* (éd. Quaracchi, 1882 et ss., t. I-IV).
Césaire d'Heisterbach	*Dialogus miraculorum* (éd. J.Strange, 2 vol., Coloniae, Bonnae et Bruxellis, 1851) ; *Miraculorum Libri VIII* (éd. A. Meister, *Die Fragmente der Libri VIII miraculorum des Caesarius von Heisterbach*, Rom, 1911).
S.Grégoire le Grand	*Moralium libri XXXV* (PL, 75-76) ; *Homiliae in Ezechielem* (PL, 76) ; *Homiliae in Evangelium* (ibid.); *Dialogorum libri IV* (PL, 66 et 77).
S.Grégoire de Tours	*Historia Francorum* ; *In Gloria Martyrum* ; *De Passione et Virtutibus S. Juliani martyris* ; *De Virtutibus S. Martini episcopi* ; *Vita Patrum* ; *In Gloria Confessorum* ; *De Miraculis beati Andreae apostoli* (PL, 71 ; Monum. Germ. Histor., Scriptores rerum merovingicarum, t.I).
Guillaume d'Auvergne	*De Fide* ; *De Universo* (éd. *Opera omnia*, Venise, 1591).

(1) Les sigles PL et PG désignent les séries latine et grecque de la Patrologie de Migne ; le chiffre qui suit est celui du tome. Dans un but pratique, nous renvoyons régulièrement à cette édition.Cependant nous indiquons aussi dans la présente liste les autres éditions auxquelles nous avons cru parfois utile de recourir.

GUILLAUME D'AUXERRE *Summa aurea* (éd. Phil. Pigouchet, Paris, 1500).

GUILLAUME DE S. THIERRY *De Sacramento altaris* (PL., 180) ; *Aenigma fidei* (ibid.) ; *Epistola seu Tractatus ad fratres de Monte Dei* (PL, 184, parmi les œuvres de S. Bernard).

HUGUES DE S. VICTOR *De Sacramentis legis naturalis et scriptae Dialogus* ; *De Sacramentis* (PL, 176).

HUGUES DE STRASBOURG *Compendium theologicae veritatis* (parmi les œuvres d'Albert le Grand, éd. Borgnet, t. 34).

S. ISIDORE *Sententiarum libri III* (PL, 83).

S. JEAN CHRYSOSTOME *Homiliae in Matthaeum* (PG, 58).

JEAN DE SALISBURY *Polycraticus* (PL, 199).

JEAN SCOT ÉRIUGÈNE *Commentarii in Evangelium secundum Joannem* ; *De divisione naturae* (PL, 122).

S. JÉRÔME *Liber contra Vigilantium* (PL, 23).

S. LÉON LE GRAND *Sermones* (PL, 54).

MAIMONIDE *Dalalat al-'Haïrîn* (hebr. *Moréh Neboukim*—trad. franç. S. MUNK, *Le Guide des égarés*, 3 vol., Paris, 1856-1866).

*** *De Mirabilibus Sacrae Scripturae* (PL, 35, parmi les œuvres de S. Augustin).

*** *Opus imperfectum in Matthaeum* (PG, 56, parmi les œuvres de S. Jean Chrysostome).

PASCHASE RADBERT *Expositio in Matthaeum* ; *De corpore et sanguine Domini* (PL, 120).

S. PIERRE DAMIEN *Sermones* (PL, 144) ; *De divina omnipotentia* (PL, 145).

PIERRE LOMBARD *Libri IV Sententiarum* (2e éd., Quaracchi, 1916) ; *Collectanea in Epistolas S. Pauli* (PL, 191-192).

PIERRE DE POITIERS *Sententiarum libri V* (PL, 211).

PIERRE DE TARENTAISE *In IV libros Sententiarum Commentaria* (éd. Toulouse, 4 vol., 1649-1652).

PIERRE LE VÉNÉRABLE *Tractatus contra Judaeos* ; *De Miraculis libri II* (PL, 189).

S. PROSPER D'AQUITAINE *Liber sententiarum ex operibus S. Augustini delibatarum* (PL, 45 et 51).

PULLEYN voir ROBERT PULLEYN.

RABAN MAUR *Liber de sacris ordinibus, sacramentis divinis et vestimentis sacerdotalibus* (PL, 112).

*** *Recognitiones Clementinae* (PG, 1).

RICHARD DE S. VICTOR *In Apocalypsim libri VII* ; *De Trinitate* (PL, 196).

ROBERT PULLEYN *Sententiarum libri VIII* (PL, 186).

ROLAND BANDINELLI *Sententiae* (éd. A. GIETL, *Die Sentenzen Rolands nachmals Papstes Alexander III*, Freiburg, 1891).

RUPERT DE DEUTZ *In Evangelium S. Joannis Commentariorum libri XIV* (PL, 169) ; *Dialogus inter christianum et judaeum* (PL, 170).

SCOT ÉRIUGÈNE voir JEAN SCOT ÉRIUGÈNE.

SEDULIUS *Carmen Paschale* (PL, 19).

*** *Sententiae divinitatis* (éd. Geyer, dans Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Band VII, Heft 2-3, Münster, 1909).

STRABON (WALAFRID) *Glossa ordinaria* (PL, 114).

*** *Summa Sententiarum* (PL, 176, parmi les œuvres de Hugues de S. Victor ; comp. *Tractatus theologicus*, PL, 171, parmi les œuvres de Hildebert de Lavardin).

VINCENT DE BEAUVAIS *Speculum naturale* ; *Speculum historiale* (éd. Venise, 1494).

B. — TRAVAUX

I. — SIGLES DES PÉRIODIQUES ET DES DICTIONNAIRES

AB *Analecta Bollandiana*. Bruxelles-Paris.

AJT *The American Journal of Theology*. Chicago.

AN *Archives de Neurologie*. Paris.

APC *Annales de Philosophie chrétienne*. Paris.

BCIP *Bibliothèque du Congrès internat. de Philosophie*. Paris.

BSFP *Bulletin de la Société française de Philosophie*. Paris.

CE *The Catholic Encyclopedia*. New York.

CR *The Contemporary Review*. London.

DA *Dictionnaire apologétique de la Foi cath.* (d'Alès). Paris.

DB *Dictionnaire de la Bible* (Vigouroux). Paris.

DBH *A Dictionary of the Bible* (Hastings). Edinburgh.

DP *Les Documents du Progrès*. Paris.

DT *Divus Thomas*. Placentiae.

DTC *Dictionnaire de Théologie catholique* (Vacant-Mangenot-Amann). Paris.

ERE *Encyclopaedia of Religion and Ethics* (Hastings). Edinburgh.

Ét *Études*. Paris.

ETL *Ephemerides Theologicae Lovanienses*. Lovanii.

Gr *Gregorianum*. Romae.

HZ *Historische Zeitschrift*. München.

ITQ *The Irish Theological Quarterly*. Dublin.

KL *Kirchenlexicon*. (Hergenröther-Kaulen). Freiburg im Breisgau.

MCR *The Month and Catholic Review*. London.

NC *The Nineteenth Century*. London.

NJ *La nouvelle Journée*. Paris.

OG *Ons Geloof*. Antwerpen.

PJ *Philosophisches Jahrbuch*. Fulda.

PP *La Philosophie positive*. Paris.

PRE *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche* (Herzog-Hauck). Leipzig.

PSPR *Proceedings of the Society for Psychical Research*. London.

PTR	*The Princeton Theological Review*. Princeton.
QA	*Les Questions actuelles*. Paris.
RA	*Revue apologétique*. Paris.
RCF	*Revue du clergé français*. Paris.
RG	*La Revue générale*. Bruxelles.
RMM	*Revue de Métaphysique et de Morale*. Paris.
RNS	*Revue néo-scolastique de Philosophie*. Louvain.
RP	*Revue philosophique de la France et de l'étranger*. Paris.
RPA	*Revue pratique d'apologétique*. Paris.
RPP	*Revue de Psychothérapie et de Psychologie appliquée*. Paris.
RQS	*Revue des Questions scientifiques*. Louvain.
RSE	*Revue des Sciences ecclésiastiques*. Lille.
RSH	*Revue de synthèse historique*. Paris.
RSPT	*Revue des sciences philosophiques et théologiques*. Kain-Paris.
RSR	*Recherches de Science religieuse*. Paris.
RT	*Revue thomiste*. Saint-Maximin.
ScC	*La Scuola cattolica*. Milano.
StC	*Studia catholica*. Roermond.
TG	*Theologie und Glaube*. Paderborn.
TQ	*Theologische Quartalschrift*. Tübingen.
TSK	*Theologische Studien und Kritiken*. Gotha.
ZKT	*Zeitschrift für katholische Theologie*. Innsbruck.
ZWT	*Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*. Frankfurt a. M.

II. — Liste des ouvrages et articles cités

Adam K. — *Notizen zur Echtheitsfrage der Augustin zugesprochenen Schrift* de unitate Ecclesiae, dans TQ, 1909, p 86-115.

Aigner — *Lourdes im Lichte deutscher medizinischer Wissenschaft*, München, 1910.

Arnold M. — *La crise religieuse*, trad. fr. de *Literature and Dogma*, Paris, 1876.

God and the Bible, Boston, 1876.

Baeumker C. — *Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie*, Münster, 1890.

Bainvel J. V. — *Nature et surnaturel*, 3e éd., Paris, 1905.

La foi et l'acte de foi, 3e éd., Paris, 1921.

Bareille G. — *Apologistes* (*Les Pères*), dans DTC, t. I, col. 1580-1602.

Benedictus XIV — *Opus de servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione*, 16 vol., Neapoli, 1773-1775.

Berdoe E. — *A Medical View of the Miracles at Lourdes*, dans NC, vol. XXXVIII (oct. 1895), p. 614-618.

BERNARD CL. *La science expérimentale*, Paris, 1878.

Introduction à l'étude de la médecine expérimentale, avec des notes critiques par le R. P. Sertillanges, Paris, 1900.

BERNARD J. H. *Miracle*, dans DBH, t. III, p. 379-396.

BERNHEIM H. *De la suggestion et de ses applications à la thérapeutique*, 2e éd., Paris, 1888.

Hypnotisme, suggestion, psychothérapie, Paris, 1891.

BERTRIN G. *Histoire critique des événements de Lourdes*, 37e mille, Lourdes-Paris, 1912.

Autour d'un miracle, Gilly, 1911.

Lourdes (Le fait de), dans DA, t. III, col. 36-62.

*** *Bibliotheca hagiographica latina antiquae et mediae aetatis*, vol. II, Bruxellis, 1900-1901 ; Supplem. ed. altera, Bruxellis, 1911.

BILLOT L. *De Verbo Incarnato*, 5a ed., Romae, 1912.

De Ecclesiae Sacramentis, t. I, 5a ed., Romae, 1914.

De Virtutibus infusis, t. I, 3a ed., Romae, 1921.

BINET A. et FÉRÉ CH. *Le Magnétisme animal*, 3e éd., Paris, 1890.

BITTREMIEUX J. *De Mediatione universali B. M. Virginis quoad gratias*, Brugis, 1926.

BLONDEL M. *L'Action*, Paris, 1893.

Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique, dans APC, t. 131 (janv.-mars 1896), p. 337-347, 467-482 et 599-616 ; t. 132 (mai-juill. 1896), p. 131-147, 255-267 et 337-350.

BOIS J. *Le Miracle moderne*, Paris, 1907.

BOISSARIE G. *Les grandes guérisons de Lourdes*, Paris, 1900.

L'œuvre de Lourdes, 10e mille, Paris, 1909.

BONJOUR *Les guérisons miraculeuses*, dans RPP, t. 27 (juin 1913), p. 354-359 ; t. 28 (juill. 1913), p. 2-14.

BONNER H. *Le fait de Lourdes*, Termonde, 1921.

BONNET CH. *Recherches philosophiques sur les preuves du Christianisme*, dans *Démonstrations Évangéliques* de MIGNE, t. XI.

BORDREUIL P. *Religion et Psychothérapie. Étude sur le rôle de la foi religieuse dans la guérison de la maladie*, Toulouse, 1911.

BOUTROUX É. *De la contingence des lois de la nature*, 2e éd., Paris 1895.

De l'idée de loi naturelle dans la science et la philosophie contemporaines, Paris, 1895.

Science et Religion dans la philosophie contemporaine, 8e mille, Paris, 1909.

BRÉHIER É. *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Paris, 1908.

BRÉMOND L. *La vraie notion du miracle*, dans RSE, t. 84 (sept. et oct. 1901), p. 193-209 et 289-306.

BROS A. *Comment constater le miracle?* dans APC, t. 152 (juin 1906), p. 250-267.

BRUNETEAU E. *De quelques théories éliminatrices du miracle*, dans RPA, t. XVIII (1 et 15 juill. 1914), p. 499-509 et 561-583.

BUECHNER L. *Force et Matière*, trad. fr., 5e éd. (d'après la 13e éd. allem.), Leipzig, 1876.

BUISSON F. *La Religion, la Morale et la Science : leur conflit dans l'éducation contemporaine*, Paris, 1900.

CALLAN C. J. *The Nature and Possibility of Miracles*, dans ITQ,1910, p. 474-485.

CASTELEIN A. *Le surnaturel dans les apparitions et dans les guérisons de Lourdes*, Bruxelles, 1911.

CATHERINET F. M. J. *Le rôle de la volonté dans l'acte de foi*, Brignais, 1908.

CHARCOT J. M. *La foi qui guérit*, dans AN, t. XXV (janv. 1893), p.72-87.

CHENU M. D. *Pro fidei supernaturalitate illustranda*, dans *Xenia Thomistica*, t. III, p. 297-307, Romae, 1925.

CHIDE A. *La notion du miracle*, dans RP, t. 74 (sept. 1912), p. 225-242.

CHOSSAT M. *La Somme des Sentences, œuvre de Hugues de Mortagne vers* 1155, Louvain, 1923.

CORDOVANI M. *Fede e Miracoli nel pensiero di San Tommaso d'Aquino*, dans ScC, ser. VI, vol. IV (juill.-sept. 1924), p. 87-107.

COSTE E. *Qu'est-ce que le miracle?* Paris, 1900.

COUAILHAC M. *La Liberté et la Conservation de l'Énergie*, Paris, 1897.

DE BAETS M. *De Sacramentis in genere Schema lectionum*, Gandavi, 1907.

DE BONNIOT J. *Miracle et Savants. L'objection scientifique contre le miracle*, Paris, 1882.

Le Miracle et ses contrefaçons, 5e éd., Paris, 1888.

DECOSTER V. *Des Antécédents du néoplatonisme*, Bruxelles, 1872.

DE DORLODOT H. *Le Darwinisme au point de vue de l'orthodoxie catholique*, Bruxelles, 1921.

DE GRANDMAISON L. *Les signes divins et le miracle*, dans RSR, 1914, p. 105-122.

Jésus-Christ, dans DA, t. II, col. 1288-1538.

DE GUIBERT J. *A propos des textes de Saint Thomas sur la foi qui discerne*, dans RSR, 1919, p. 30-44.

Les Doublets de Saint Thomas d'Aquin. Leur étude méthodique. Quelques réflexions, quelques exemples, Paris, 1926.

DE LA BARRE A. *Le Miracle et les groupements hiérarchiques de forces*, dans Ét, t. 69 (15 déc. 1896), p. 600-618.

Faits surnaturels et forces naturelles, 3e éd., Paris, 1900.

DELBET P. *La science et la réalité*, Paris, 1913.

DELEHAYE H. *Saint Martin et Sulpice Sévère*, dans AB, 1920, p. 5-136.

Les recueils antiques de miracles des saints, dans AB, 1925, p. 5-85 et 305-325.

DE MUNNYNCK P. *La Conservation de l'Énergie et la liberté morale*, Paris, 1900.

Déterminisme, dans DA, t. I, col. 928-941.

DENIS CH. *Esquisse d'une apologie philosophique du christianisme dans les limites de la nature et de la révélation*, dans APC, t. 135 (janv. 1898), p. 435-476.

DE POULPIQUET A. *L'Objet intégral de l'Apologétique*, Paris, 1912.

Le Miracle et ses suppléances, Paris, 1913.

DE SAILLY B. *La notion et le rôle du miracle*, dans APC, t. 154 (juill. 1907), p. 337-361.

DESCHAMPS A. *Le cas Pierre De Rudder et les objections des médecins*, Bruxelles, 1913.

voir VAN HOESTENBERGHE.

DE TONQUÉDEC J. *Introduction à l'étude du merveilleux et du miracle*, 2e éd., Paris, 1916.

DE VRÉGILLE P. *La valeur des théories physiques*, dans Ét, t. 107 (5 mai 1906), p. 349-373.

DE WULF M. *Histoire de la Philosophie médiévale*, 5e éd., 2 vol., Louvain, 1924-1925.

DIDIOT J. *Logique surnaturelle objective*, Paris, 1892.

DIEKAMP F. *Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des heiligen Thomas*, Bd.II, 3e-5e Aufl.,Münster i.W.,1921.

DRAPER J. W. *Les conflits de la science et de la religion*, trad. fr., 2e éd. Paris, 1875.

DRIEGHE A. *Onbekende Natuurkrachten en Mirakel*, dans OG, 1925, p. 209-217.

DRIOUX *La Somme Théologique de Saint Thomas, traduite intégralement en français*, 3e éd., 7 vol., Paris, 1869.

DRISCOLL J. T. *Miracle*, dans CE, t. X, p. 338-347.

DUBOIS A. *L'utilisation apologétique du miracle*, dans RPA, t. X (15 juill. 1910), p. 561-576.

DUHEM P. *Σώζειν τὰ φαινόμενα. Essai sur la notion de théorie physique de Platon à Galilée*, Paris, 1908.

La théorie physique, 2e éd., Paris, 1914.

Le Système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic, 5 vol., Paris, 1913-1917.

DURANTEL J. *Le retour à Dieu par l'intelligence et la volonté dans la philosophie de Saint Thomas*, Paris, 1918.

FÉRÉ CH. voir BINET.

FLAMMARION C. *L'Inconnu et les Problèmes psychiques*, Paris, 1904.

Les forces naturelles inconnues, Paris, 1909.

FLUEGEL O. *Das Wunder und die Erkennbarkeit Gottes*, Leipzig, 1869.

FOLGHERA J. D. *Le Miracle d'après saint Thomas d'Aquin*, dans RT, 1904, p. 318-338.

FONCK L. *Die Wunder des Herrn im Evangelium*, I. Teil, Innsbruck, 1903.

FONSEGRIVE G. *Déterminisme*, dans DTC, t. IV, col. 641-647.

FRANCE A. *Le jardin d'Épicure*, Paris, 1895.

FRIDRICHSEN A. *Le Problème du Miracle dans le Christianisme primitif*, Strasbourg, 1925.

FRINS V. *Zum Begriffe des Wunders*, dans PJ, 1897, p.109-127 et 380-393.

GARDEIL A. *La Crédibilité et l'Apologétique*, 1e éd., Paris, 1908 ; 2e éd., Paris, 1912.

L'âme, sujet récepteur de la grâce, dans RT, 1925, p. 417-433 et 534-557 ; 1926, p. 3-23 et 104-129.

Crédibilité, dans DTC, t. III, col. 2201-2310.

GARRIGOU-LAGRANGE R. *Le sens commun, la Philosophie de l'être et les formules dogmatiques*, Paris, 1909.

Le surnaturel essentiel et le surnaturel modal selon les Thomistes, dans RT, 1913, p. 316-327.

La surnaturalité de la foi, dans RT, 1914, p. 17-38.

La grâce de la foi et le miracle. Trois théories à propos de travaux récents, dans RT, 1918, p. 289-320.

Dieu. Son Existence et sa Nature. Solution thomiste des antinomies gnostiques, 3e éd., Paris, 1919.

De Revelatione per Ecclesiam catholicam proposita, 2a éd., 2 vol., Romae-Parisiis, 1921.

GEMELLI A. *Le guarigioni di Lourdes dinnanzi alla scienza*, dans ScC, ser. IV, vol. XIV (juill. 1908), p. 15-32.

La lotta contro Lourdes, Firenze, 1912.

GEYER B. *Verfasser und Abfassungszeit der sog.* Summa sententiarum, dans TQ, 1926, p. 89-107.

GLOATZ P. *Wunder und Naturgesetz*, dans TSK, 1886, p. 103-546.

GOBLOT E. *La finalité en biologie*, dans RP, t. 56 (oct. 1903), p. 366-379.

Traité de Logique, 2e éd., Paris, 1920.

Le Système des Sciences, Paris, 1922.

GRABMANN M. *Die Geschichte der scholastischen Methode*, 2 Bde, Freiburg, 1909-1911.

Drei ungedruckte Teile der Summa de Creaturis *Alberts des Grossen* (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland, Heft 13), Leipzig, 1919.

GRANDGEORGE *Saint Augustin et le néo-platonisme*, Paris, 1896.

GRANGE J. *Le Miracle d'après saint Augustin*, Brignais, 1912.

GRASSMANN F. L. *Die Schöpfungslehre des heiligen Augustinus und Darwins*, Regensburg, 1889.

GREDT J. *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, vol. I, ed. 3ª, Friburgi Brisgoviae, 1921.

GUINIER H. *Le surnaturel dans les guérisons de Lourdes*, 2e éd., dans QA, t. CV (26 févr. 1910), p. 193-215.

GUTHLIN A. *Les Doctrines positivistes en France*, Paris, 1873.

GUTTMANN J. *Das Verhältniss des Thomas von Aquino zum Judenthum und zur jüdischen Litteratur*, Göttingen, 1891.

Die Scholastik des dreizehnten Jahrhunderts in ihren Beziehungen zum Judenthum und zur jüdischen Literatur, Breslau, 1902.

HARENT S. *Foi*, dans DTC, t. VI, col. 55-514.

Note sur un article de G. H. Joyce, dans RSR, 1916, p. 455-467.

HARNACK (VON) A. *Das Wesen des Christentums*, Leipzig, 1908.

HEURTLEY C. A. *Miracles*, dans *Replies to « Essays and Reviews »*, p. 135-198, Oxford-London, 1862.

HODGE C. W. *What is a Miracle*, dans PTR, 1916, p. 202-264.

HOENEN P. *De valore theoriarum physicarum*, dans *Acta primi congressus thomistici internationalis invitante Academia Romana S. Thomae Aquinatis Romae anno sancto MCMXXV a die XV ad XX Aprilis habiti*, p. 61-74, Romae, 1925.

HOUTTEVILLE *La Religion chrétienne prouvée par des faits*, t. II, Amsterdam, 1744.

HUBY J. *Miracle et lumière de grâce*, dans RSR, 1918, p. 36-77.

HUGON É. *La causalité instrumentale. Lettre au R. P. Richard*, dans RNS, 1909, p. 260-264.

La causalité instrumentale dans l'ordre surnaturel, 2e éd., Paris, 1924.

HUGUENY É. *L'évidence de crédiblité*, dans RT, 1909, p. 275-298.

HUME D. *Philosophical Works*, 4 vol., Boston-Edinburgh, 1854.

HUXLEY T. H. *Collected Essays*, 9 vol., London, 1893-1894.

JANET P. *Les Médications psychologiques. Études historiques, psychologiques et cliniques sur les méthodes de la psychothérapie*, 3 vol., Paris, 1919.

JANSSENS A. *God als Schepper*, Gent, 1924.

De rationibus seminalibus ad mentem S. Augustini, dans ETL, 1926, p. 29-32.

JANSSENS H. L. *De vi demonstrativa miraculorum*, dans ETL, 1924, p. 15-35.

JOANNES A S. THOMA *Cursus philosophicus thomisticus*, ed. Vivès, t. I, Parisiis, 1883.

JOYCE G. H. *La Foi qui discerne, d'après Saint Thomas*, dans RSR, 1916, p. 433-455.

KANT E. *Critique de la raison pure*, trad. fr. A. Tremesaygues et B. Pacaud, Paris, 1905.

KAUFMANN N. *Éléments aristotéliciens dans la cosmologie et la psychologie de S. Augustin*, dans RNS, 1904, p. 140-156.

KURTH G. *Études franques*, t. II, Paris-Bruxelles, 1919.

LACHELIER J. *Du fondement de l'induction*, 2e éd., Paris, 1896.

LAGAE C. M. *La certitude rationnelle du fait de la révélation*, dans RT, 1910, p. 478-489 et 618-641.

LALANDE A. *La Physique du moyen âge*, dans RSH, 1903, p. 191-218.

LAMINNE J. *L'idée d'évolution chez S. Augustin*, dans RSPT, 1908, p. 506-521.

LANG H. *Verstand und Glaubensakt nach Thomas von Aquin*, dans TQ, 1924, p. 192-225.

LANGLOIS CH. V. et SEIGNOBOS CH. *Introduction aux études historiques*, 4e éd., Paris, s. d.

LARROQUE P. *Examen critique des doctrines de la religion chrétienne*, 3e éd., 2 vol., Paris, 1864.

LAVRAND H. *La suggestion et les guérisons de Lourdes*, Paris, 1908.

LE BACHELET X. M. *Apologétique. Apologie*, dans DA, t. I, col. 189-251.

LE BEC E. *Preuves médicales du Miracle. Étude clinique*, Bourges, 1917.

Critique et contrôle médical des guérisons surnaturelles, Paris, 1920.

Les forces naturelles inconnues et les guérisons miraculeuses, dans Ét, t. 172 (20 août 1922), p. 423-432.

LECKY W. E H. *History of the Rise and Influence of the Spirit of Rationalism in Europe*, 2 vol., London, 1913.

LE DANTEC F. *L'Athéisme*, Paris, 1906.

LEDERER S. *Die Lehre des hl. Thomas von Aquin über den eigentlichen Beweggrund des übernatürlichen Glaubens*, dans TQ, 1901, p. 232-268.

LEFEBVRE A. *La notion du surnaturel*, dans RCF, t. L (1 juin 1907), p. 577-588.

L'acte de foi d'après la doctrine de Saint Thomas d'Aquin, 3e éd., Paris, 1924.

LEONARDINI J. *De scientifica miraculorum certitudine*, dans DT, 1904, p. 64-71.

LÉPICIER A. L. *Del Miracolo. Sua natura, sue leggi, sue relazioni con l'ordine soprannaturale*, 2a ed., Roma, 1901.

LE ROY É. *Science et Philosophie*, dans RMM, 1899, p. 375-425, 503-562 et 708-731 ; 1900, p. 37-72.

La science positive et les philosophies de la liberté, dans BCIP, t. I (Philosophie générale et Métaphysique), p. 313-341, Paris, 1900.

De la valeur objective des lois physiques, dans BSFP, 1901, p. 5-32.

Un positivisme nouveau, dans RMM, 1901, p. 138-153.

Essai sur la notion du miracle, dans APC, t. 153 (oct.-déc. 1906), p. 5-33, 166-191 et 225-259.
Dogme et critique, 3e éd., Paris, 1907.
Le Problème du Miracle, dans BSFP, mars 1912, p. 85-168.

LESCOEUR L. *La science et les faits surnaturels contemporains. Les vrais et les faux miracles*, 2e éd., Paris, s. d. (1e éd. dans APC, t. 131-134, oct. 1895-mai 1897).

LÉVY L. G. *Maïmonide*, Paris, 1911.

LIGEARD H. *La crédibilité de la révélation d'après saint Thomas*, dans RSR, 1914, p. 40-57.

LITTRÉ É. *Un fragment de médecine rétrospective*, dans PP, t. V (juill.-août 1869), p. 103-120.

LOTTIN O. *La « Summa Sententiarum » est-elle postérieure aux Sentences de Pierre Lombard?* dans RNS, 1926, p. 284-302.

LUETZE F. *Ueber das Wunder. Eine historisch-apologetischer Versuch*, Chemnitz, 1883.

MACAIGNE R. *La Création*, Paris, 1924.

MACCULLOCH J. A. *Miracles*, dans ERE, t. VIII, p. 676-690.

MAISONNEUVE L. *Apologétique*, dans DTC, t. I, col. 1511-1533.

MANDONNET P. *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIe siècle*, 2e éd., 1e partie (t. VI de la Collection Les Philosophes Belges), Louvain, 1911.

MANSION A. *L'induction chez Albert le Grand*, dans RNS, 1906, p. 115-134 et 246-264.
Introduction à la Physique aristotélicienne, Louvain-Paris, 1913.

MARCHAND A. *Les faits de Lourdes et le Bureau des constatations médicales*, Paris, 1923.
Les faits de Lourdes. Trente guérisons enregistrées au Bureau médical, 1919-1922, 2e éd., Paris, 1924.
Les faits de Lourdes. Nouvelle série de guérisons enregistrées au Bureau médical, 1923-1925, Paris, 1926.

MARITAIN J. *Éléments de Philosophie, Petite Logique*, Paris, 1923.

MARTIN J. *L'Apologétique traditionnelle*, 3 vol., Paris, [1905].
Saint Augustin, 2e éd., Paris, 1907.

MATTIUSSI G. *Conoscibilità del miracolo*, dans ScC, ser. IV, vol. XIV (sept.-déc. 1908), p. 277-284, 435-450, 608-619 et 704-717.
In Quaestiones III P. Summae de Sacramentis animadversiones (Pro manuscripto), Romae, 1915.

MAXWELL J. *Les phénomènes psychiques*, Paris, 1903.

MCKEOUGH M. J. *The Meaning of the rationes seminales in St Augustine*, Washington, 1926.

MECKLIN J. M. *The Survival Value of Miracle*, dans AJT, 1917, p. 240-259.

MÉLIZAN L. *Une théorie créationniste et finaliste de l'apparition des vivants*, dans RT, 1922, p. 123-150 et 351-375 ; 1923, p. 329-343.

MÉNÉGOZ E. *La notion biblique du miracle*, Paris, 1894.

Publications diverses sur le fidéisme et son application à l'enseignement chrétien traditionnel, 2e éd., 3 vol., Paris, 1909-1913.

MERCIER A. *Le surnaturel*, dans RT, 1902, p. 125-137, 302-314 et 542-553.

Le miracle, phénomène surnaturel, dans RT, 1907, p. 456-467.

MERCIER D. J. *Logique*, 7e éd., Louvain-Paris, 1922.

MÉRIC É. *Le merveilleux et la science. Étude sur l'hypnotisme*, Paris, s. d.

MEYERSON É. *Identité et Réalité*, Paris, 1908.

De l'explication dans les sciences, 2 vol., Paris, 1921.

MILHAUD G. *Essai sur les conditions et les limites de la certitude logique*, 2e éd., Paris, 1898.

Le Rationnel, Paris, 1898.

MILL (STUART) J. *Essai sur la religion*, trad. fr. E. Cazelles, Paris, 1875.

Système de Logique déductive et inductive, trad. fr. L. Peisse, 3e éd. (d'après la 6e éd. angl.), 2 vol., Paris, 1889.

MONNIER H. *La notion catholique de la foi d'après Saint Thomas et le concile de Trente*, Paris, 1893.

MOZLEY J. B. *Eight Lectures on Miracles*, 2d ed., London, 1867.

MUNZI A. *Logica*, Romae, 1921.

MYERS A. T. and F. W. H. *Mind-Cure, Faith-Cure, and the Miracles of Lourdes*, dans PSPR, t. IX (1893), p. 160-209.

NITZSCH *Augustinus' Lehre vom Wunder*, Berlin, 1865.

NOEL L. *Le Déterminisme*, dans *Mémoires de l'Académie royale de Belgique. Classe des Lettres et des Sciences morales et politiques et Classe des Beaux-Arts*, 2e Série, t. II, Bruxelles, 1906.

Notes d'Épistémologie thomiste, Louvain-Paris, 1925.

NOURRY É. *Le Miracle d'après saint Augustin*, dans APC, t. 146 (juill.-sept. 1903), p. 375-386 et 574-583.

PELSTER F. *Kritische Studien zum Leben und zu den Schriften Alberts des Groszen* (Ergänzungshefte zu den Stimmen der Zeit, Zweite Reihe : Forschungen, 4. Heft), Freiburg, 1920.

PÉRIER P. M. *Le miracle est-il une violation des lois de la nature?* dans RPA, t. XXX (1 et 15 avril 1920), p. 18-29 et 75-88.

Trois objections contre le miracle, dans RPA, t. XXX (15 juin 1920), p. 265-275.

PERNOUD J. *A propos du miracle*, dans RCF, t. XLVIII (1 nov. 1906), p. 543-547.

PESCH C. *Die Lehre des hl. Thomas über den Glaubensakt*, dans ZKT, 1884, p. 50-70.

PFEIFER F. X. *Widerstreiten die Wunder den Naturgesetzen, oder werden letztere durch die ersteren aufgehoben?* dans PJ, 1893, p. 285-294 ; 1894, p. 135-143.

POINCARÉ H. *La Science et l'Hypothèse*, 36e mille, Paris, 1920.
La Valeur de la Science, 28e mille, Paris, 1920.
Science et Méthode, 18e mille, Paris, 1920.
Dernières Pensées, Paris, 1924.

PONCELET A. *Index miraculorum B. V. Mariae quae saec. VI-XV latine conscripta sunt*, dans AB, 1902, p. 241-360.

PORTALIÉ E. *Augustin (Saint)*, dans DTC, t. I, col. 2268-2472.
Augustinisme (Développement historique de l'), dans DTC, t. I, col. 2501-2561.

*** *Qu'est-ce que la science?* (Cahiers de NJ, 5), Paris, 1926.

REGNAULT F. *Les Miracles de Lourdes*, dans DP, févr. 1909, p. 179-188.
La Genèse des Miracles, Paris, 1910.

REINSTADLER S. *Elementa philosophiae scholasticae*, vol. I, ed. 7a et 8a, Friburgi Brisgoviae, 1913.

RENAN E. *Questions contemporaines*, 2e éd., Paris, 1868.
Vie de Jésus Paris [1899].
Les Apôtres, Paris, 1899.
Dialogues et fragments philosophiques, Paris, s. d.
Cahiers de Jeunesse 1845-1846, Paris, 1906.

RENOIRTE F. *La Théorie physique*, dans RNS, 1923, p. 349-375.

REY A. *La Théorie de la physique chez les physiciens contemporains*, dans BSPF, juin 1909, p. 161-191.

RICHARD P. *La causalité instrumentale physique, morale, intentionnelle*, dans RNS, 1909, p. 5-31.
Réponse au R. P. Hugon, dans RNS, 1909, p. 265-269.

RICHET CH. *Traité de Métapsychique*, 2e éd., Paris, 1923.

RICKABY J. *The Explanation of Miracles by Unknown Natural Forces*, dans MCR, vol. XXIX (janv. 1877), p. 68-85.

ROUBY *La vérité sur Lourdes*, Paris, 1910.

ROUSSELOT P. *Les Yeux de la Foi*, dans RSR, 1910, p. 241-259 et 444-475.
Remarques sur l'histoire de la notion de foi naturelle, dans RSR, 1913, p. 1-36.
Réponse à deux attaques, dans RSR, 1914, p. 57-69.
L'Intellectualisme de Saint Thomas, 2e éd., Paris, 1924.

ROYER E. voir VAN HOESTENBERGHE.

RUIJTER P. *Psychologie van de Geloofsdaad*, dans StC, t. II (mars 1926), p. 233-237.

RUSKIN J. *The Nature and Authority of Miracle*, dans CR, vol. XXI (mars 1873), p. 627-634.

SABATIER A. *Esquisse d'une Philosophie de la Religion*, 9e éd., Paris, s. d.

SAINTYVES P. *Le Discernement du Miracle ou le Miracle et les quatre critiques*, Paris, 1909.

La Simulation du merveilleux, Paris, 1912.

SALVERTE E. *Des sciences occultes, ou Essai sur la magie, les prodiges et les miracles*, 3e éd., Paris, 1856.

SCHANZ (VON) P. *Wunder*, dans KL, 2e Aufl., Bd. 12, col. 1811-1825.

SCHEPENS P. *Num S. Augustinus patrocinatur evolutionismo?* dans Gr, 1925, p. 216-230.

SCHMITT G. *Die Apologie der ersten Jahrhunderte in historisch-systematischer Darstellung*, Mainz, 1890.

SÉAILLES G. *Les Affirmations de la conscience moderne*, 4e éd., Paris, 1909.

SEEBERG R. *Wunder*, dans PRE, 3e Aufl., Bd. 21, p. 558-567.

SEIGNOBOS CH. voir LANGLOIS.

SEMERIA J. *Analysis actus fidei juxta S. Thomam et recentiores theologos*, 2a ed., Placentiae, 1896.

SERTILLANGES A. D. *S. Thomas d'Aquin*, 2e éd., 2 vol., Paris, 1912.

SICHIROLLO G. *Nomenclatura tomistica nella teorica del miracolo*, Rovigo, 1909.

SIMON J. *La religion naturelle*, 8e éd., Paris, 1883.

SORTAIS G. *La Providence et le Miracle devant la science moderne*, Paris, 1905.

Traité de Philosophie, t. I, 5e éd., Paris, 1923.

SPINOZA (DE) B. *Opera quotquot reperta sunt.* Recognoverunt J. Van Vloten et J. P. N. Land, 2 vol., Hagae Comitum, 1882-1883.

STALLO J. B. *La matière et la Physique moderne*, Paris, 1884.

STOLZ A. *Zu den Wunderkapiteln im 22. Buch der* Civitas Dei, dans TG, 1926, p. 843-855.

STUART MILL J. voir MILL.

STUFLER J. *Bemerkungen zur Lehre des heil. Thomas über die* virtus instrumentalis, dans ZKT, 1918, p. 719-762.

TEILHARD DE CHARDIN P. *Les miracles de Lourdes et les enquêtes canoniques*, dans Ét, t. 118 (20 janv. 1909), p. 161-183.

TEMPLE F. *The Relation between Religion and Science*, London, 1885.

TESSEN-WESIERSKI (VON) F. *Die Grundlagen des Wunderbegriffes nach Thomas von Aquin*, Paderborn, 1899.

THORNDIKE L. *A History of Magic and Experimental Science during the first 13 Centuries of our Era*, 2 vol., New York, 1923.

TURMEL J. *Histoire de la théologie positive depuis l'origine jusqu'au concile de Trente*, 4e éd., Paris, [1904].

TYNDALL J. *Fragments of Science*, 6th ed., 2 vol., London, 1879.

VALENSIN A. *La foi des démons*, dans RSR, 1919, p. 381-382.

VALLET P. *Les trois formes du surnaturel. Le Miracle, la Révélation et la Grâce*, Paris, 1900.

VAN BENTHEM B. A.E. *Essai sur l'induction, son domaine, son fondement*, Zwolle, 1923.

VAN CROMBRUGGHE C. *Tractatus De Verbo Incarnato*, ed. alt., Gandae, 1920.

VAN DER ELST R. *Contribution apportée à la notion d'hystérie par l'étude de l'hypnose, spécialement considérée dans son histoire, dans son essence, dans ses effets*, Paris, 1908.

Guérisons miraculeuses, dans DA, t. II, col. 419-438.

Les Guérisons miraculeuses, dans RPA, t. XII (1 sept. 1911), p. 816-837.

Du rôle des médecins dans l'expertise des guérisons miraculeuses, dans RA, t. XXXII (15 juin 1921), p. 297-303.

Histoire du Bureau des Constatations de Lourdes, dans RG, t. CX (15 juill. 1923), p. 23-38.

L'objection des forces inconnues, dans RA, t. XXXVIII (15 juin 1924), p. 344-357.

VAN DER HEEREN A. *Mirakel of Providentieel feit*, dans OG, 1922, p. 441-454 et 501-511.

VAN DE WOESTYNE P. F. Z. *Cursus philosophicus*, t. II, Mechliniae, 1925.

VAN HOESTENBERGHE L., ROYER E. et DESCHAMPS A. *Récit et étude d'une guérison subite de fracture*, dans RQS, t. XLVI (=2e série, t. XVI) (oct. 1899), p. 517-560.

VAN WEDDINGEN A. *De miraculo deque ejus in christiana demonstratione usu et valore*, Lovanii, 1869.

VERNET F. *Juifs (Controverses avec les)*, dans DTC, t. VIII, col. 1870-1914.

VIGOUROUX F. *Glose*, dans DB, t. III, col. 252-258.

*** *Vocabulaire technique et critique de la Philosophie*, dans BSFP, juin 1911.

VOURCH A. *Quelques cas de guérisons de Lourdes et « La Foi qui guérit ». Étude médicale*, 2e éd., Paris-Bordeaux, 1913.

WEHRLÉ J. *Note sur la nature, la finalité et la fréquence du miracle*, dans NJ, 1922, p. 327-362.

WEINEL H. *Die Wirkungen des Geistes und der Geister im nachapostolischen Zeitalter bis auf Irenäus*, Freiburg, 1899.

WENDLAND J. *Wunderglaube und Wunderbegriff in der Theologie der Gegenwart*, dans ZWT, t. 53 (mars 1911), p. 193-217.

WHITE A. D. *A History of the Warfare of Science with Theology in Christendom*, 2 vol., New York-London, 1910.

WILBOIS J. *La méthode des sciences physiques*, dans RMM, 1899, p. 579-615 ; 1900, p. 291-322.

Sur un argument tiré du déterminisme physique en faveur de la liberté humaine, dans BCIP, t. III (Logique et Histoire des sciences), p. 633-686, Paris, 1901.

L'esprit positif, dans RMM, 1901, p. 154-209 et 579-615 ; 1902, p. 69-105, 334-370 et 565-612.

WOODS H. *Augustine and Evolution. A Study in the Saint's* De Genesi ad litteram *and* De Trinitate, New York, [1924].

ZACCHI A. *Il Miracolo*, Milano, 1923.

ZAHM J. A. *Bible, Science et Foi*, trad. fr., Paris, [1894].

Evolution and Dogma, Chicago, 1896.

ZELLER E. *Die Tübinger historische Schule*, dans HZ, t. IV (1860, II), p. 90-173.

Die historische Kritik und das Wunder, dans HZ, t. VI (1861, II), p. 356-373.

Zur Würdigung der Ritschl'schen « Erläuterungen », dans HZ, t. VIII (1862, II), p. 100-116.

ZELLER E. *Die Philosophie der Griechen*, III 2, 5e Aufl., 1923.

ZOECKLER O. *Geschichte der Apologie des Christentums*, Gütersloh, 1907.

ZOLA É. *Lourdes*, Paris, 1894.

TABLE DES MATIÈRES

Introduction VII
Bibliographie XV
Table des Matières. XXXII

Chapitre premier. — LA DÉFINITION ET LA NOTION THOMISTES DU MIRACLE. 1
Article 1. — Le terme « miraculum » et ses synonymes. . . . 1
Article 2. — La définition réelle du miracle. 5
§ 1. — L'analyse de la définition nominale. 5
§ 2. — Les trois propriétés caractéristiques du miracle. . 9
1. — Le miracle, fait exceptionnel 10
2. — Le miracle, fait opposé aux puissances naturelles de la créature où il s'accomplit. 13
3. — Le miracle, fait qui dépasse toutes les forces créées. 15
§ 3. — La Création et la Justification. 17
§ 4. — La notion essentielle du miracle. 21
§ 5. — Le miracle doit-il être un fait sensible? 24
Article 3. — La genèse de la définition et de la notion thomistes du miracle. 26
§ 1. — S. Augustin. 26
§ 2. — L'influence de S. Augustin jusqu'à S. Anselme. . . 33
§ 3. — La scolastique de S. Anselme à Albert le Grand. . 38
§ 4. — La transformation opérée par S. Thomas. . . . 51
Article 4. — Les diverses espèces de miracles 55

Chapitre deuxième. — LA MÉTAPHYSIQUE THOMISTE DU MIRACLE. . . 67
Article 1. — Le miracle et l'ordre de la nature. 67
§ 1. — L'ordre et les lois de la nature. 67
§ 2. — La nécessité et la contingence dans la nature. . . 73
§ 3. — La place du miracle dans la série des événements naturels. 80
§ 4. — Le miracle est-il une violation des lois de la nature? 86
Article 2. — La genèse de la doctrine thomiste concernant les rapports du miracle et de l'ordre de la nature. 90
§ 1. — S. Augustin et sa doctrine des rationes seminales et causales. 90
§ 2. — L'influence augustinienne jusqu'au XII^e^ siècle inclusivement. 99

§ 3. — Le XIII^e siècle et la nouvelle conception philosophique de l'univers. 102
§ 4. — L'att tude de S. Thomas à l'égard de l'augustinisme. 112
Article 3. — Le miracle et les attributs de Dieu. 117
§ 1. — Dieu, cause libre de l'être. 117
§ 2. — Dieu n'agit pas en cause seconde. 122
§ 3. — L'Immutabilité et la Providence divines. 124
§ 4. — La Sagesse de Dieu. 125
Article 4. — La finalité surnaturelle du miracle. 127
Article 5. — Les intermédiaires dans la production du fait miraculeux. 137
§ 1. — Le fait de la causalité instrumentale. 137
1. — Les anges. 138
2. — Les hommes. 140
3. — L'humanité du Christ. 145
§ 2. — La nature intime de la causalité instrumentale. . . 148

Chapitre troisième. — LA PREUVE THOMISTE DE LA POSSIBILITÉ DU MIRACLE ET LES EXIGENCES SCIENTIFIQUES. 160
Article 1. — Les définitions thomistes du miracle devant la science. 161
Article 2. — Le miracle et le naturalisme scientifique. . . 169
Article 3. — Le miracle et le contingentisme scientifique. . 173
Article 4. — Le miracle et le déterminisme scientifique. . . 179
§ 1. — La place de la science dans le conflit du miracle et du déterminisme. 179
§ 2. — Le déterminisme, résultat de l'induction scientifique. 183
A. — La thèse des adversaires du miracle. 183
B. — Critique. 189
§ 3. — Un aspect spécial du déterminisme inductif : le principe de la conservation de l'énergie. 199
§ 4. — L'induction concluant directement à la non-existence des miracles. 203
A. — La thèse des adversaires du miracle. 203
B. — Critique. 205
§ 5. — Le déterminisme, condition du travail scientifique. 208
A. — La thèse des adversaires du miracle. 208
B. — Critique. 212
Article 5. — L'autonomie de la preuve thomiste de la possibilité du miracle à l'égard de la science. 219

Chapitre quatrième. — LE MIRACLE DANS L'APOLOGÉTIQUE THOMISTE. 229
Article 1. — Théorie générale de la valeur probante du miracle. 229
Article 2. — La genèse de la théorie thomiste de la valeur probante du miracle. 231
Article 3. — Le caractère rationnel de la crédibilité. 240
Article 4. — La nécessité du miracle pour la crédibilité rationnelle. 249

Article 5. — Aperçu général sur la doctrine de la foi chez Saint Thomas, et la place qu'y occupe le miracle. . . 252
§ 1. — Le caractère accessoire de la démonstration scientifique de la crédibilité. 253
§ 2. — La constitution intime de l'acte de foi surnaturel. 257
1. — La certitude et le caractère raisonnable de la foi. 257
2. — La liberté de la foi. 260
§ 3. — Le véritable rôle des motifs de crédibilité et du miracle. 265

Chapitre cinquième. — LE DISCERNEMENT DU MIRACLE D'APRÈS SAINT THOMAS. 270
Article 1. — La connaissance des forces naturelles. 271
§ 1. — La connaissance des lois naturelles du monde physique. 271
1. — La connaissance des essences. 271
2. — La valeur de la science et des théories scientifiques. 279
3. — L'induction. 285
4. — La connaissance des lois naturelles et le discernement du miracle. 293
§ 2. — La puissance des substances spirituelles. . . . 296
1. — Les effets merveilleux réels. 297
2. — Les illusions d'effets merveilleux. 301
Article 2. — L'examen des circonstances du fait merveilleux. 304
Article 3. — Analyse et explication de l'attitude de Saint Thomas concernant le discernement du miracle. 310

Chapitre sixième. — LES PRINCIPES THOMISTES RELATIFS AU DISCERNEMENT DU MIRACLE ET LES EXIGENCES SCIENTIFIQUES. . . . 316
Article 1. — Le caractère accessoire du rôle de la science dans le discernement du miracle. 317
§ 1. — Considérations tirées de la logique moderne des sciences. 318
§ 2. — L'attitude des savants catholiques. 325
§ 3. — Le jugement de l'Église. 329
Article 2. — Le vrai rôle de la science dans le discernement du miracle. 336
§ 1. — La constatation de la réalité du fait. 338
§ 2. — La détermination de l'inexplicabilité naturelle du fait. 341
Article 3. — Esquisse d'une solution du problème du discernement du miracle. 358
§ 1. — Deux remarques préliminaires. 358
1. — Quel genre de certitude peut-on obtenir en cette matière? 358
2. — Une condition prérequise au discernement du miracle. 361

§ 2. — Les méthodes de discernement du miracle. . . . 362
1. — Première Méthode. 362
2. — Deuxième Méthode. 363
§ 3. — L'objection des forces inconnues. 371
1. — Première Réponse. 372
2. — Deuxième Réponse. 376
Article 4. — L'accord entre le thomisme et la science moderne en matière de discernement du miracle. 379

Conclusion. 384
Table onomastique. 386

CHAPITRE I

LA DÉFINITION ET LA NOTION THOMISTES DU MIRACLE

ARTICLE PREMIER

LE TERME « MIRACULUM » ET SES SYNONYMES.

Au moment de définir le miracle, et d'en expliquer la notion, S.Thomas prend plus d'une fois son point de départ dans l'étymologie du terme *miraculum* : « Nomen miraculi ab admiratione sumitur » (1), ou : « Miraculi nomen a mirando est sumptum » (2). L'*admiratio*, c'est-à-dire non l'admiration (3), mais l'étonnement (4), enseigne S. Thomas, résulte en nous de ce que nous ignorons la cause d'un effet que nous voyons se produire : « cum effectus sunt manifesti et causa occulta ». C'est ainsi que celui qui est témoin d'une éclipse de soleil et en ignore la cause, est dans l'étonnement. Mais pareille cause peut être connue de l'un, inconnue de l'autre : l'astronome ne s'étonne point de l'éclipse, le *rusticus* s'en étonne. Le miracle est précisément le fait qui est comme « admiratione plenum », qui a une cause « simpliciter et omnibus occultam ». Cette cause, continue S. Thomas, n'est autre que Dieu. Ainsi donc le miracle est ce qui se fait par Dieu en dehors des causes qui nous sont connues (5).

Ce même développement se retrouve avec de légères variantes en

(1) 1ª q. 105 art. 7.

(2) *De Pot.* q. 6 art. 2.

(3) Comme traduisent p. ex.: L. Brémond, *La vraie notion du miracle*, dans RSE, t. 84 (sept. 1901), p. 193-191 ; Drioux, *La Somme Théologique de Saint Thomas, traduite intégralement en français*, 3e éd., t. II, p. 267, Paris, 1869 ; R. Garrigou-Lagrange, *Dieu. Son Existence et sa Nature*, 3e éd., p. 490, Paris, 1919.

(4) Voir l'étude consacrée à la notion d'*admiratio* par F. von Tessen-Wesierski, *Die Grundlagen des Wunderbegriffes nach Thomas von Aquin*, p. 9-15, Paderborn, 1899. Textes principaux : 1ª 2ae q. 41 art. 4 ; 2ª 2ae q. 180 art. 3 ad 3 ; 3ª q. 15 art. 8 ; *Metaph.* l. I lect. 2.

(5) 1ª q. 105 art. 7.

plusieurs textes parallèles appartenant à diverses œuvres du Docteur Angélique (1).

Avant d'étudier plus à fond ce que ces textes nous apprennent au sujet de la notion du miracle, il importe de jeter un coup d'œil d'ensemble sur les multiples termes et expressions qui, sous la plume de S. Thomas, servent à désigner le fait miraculeux.

Le terme « miraculum » peut tout d'abord être déterminé par les adverbes « proprie » (2), « simpliciter » (3), « vere » (4), ou par les adjectifs « verum » (5) ou « proprium » (6). Il a aussi comme synonymes les expressions: « mirum simpliciter » (7), « mirum in se » (8), « mirum secundum se » (9), « admirabile in se » (10), « admirabile secundum se » (11).

Les termes « mirum » et « admirabile », et parfois aussi le terme « miraculum » lui-même, reçoivent donc une détermination ultérieure, par laquelle ils sont opposés à toute une série d'autres expressions du même genre, telles que : « miraculum quoad nos » (12), « miraculum large » (13),

(1) *II Sent.* d. 18 q. 1 art. 3 ; *Contra Gent.* l. III c. 101 ; *De Pot.* q. 6 art. 2 ; *in II Thess. II* lect. 2 ; *Comp. theol.* c. 137.

(2) 1ª q. 114 art. 4 ; *II Sent.* d. 18 q. 1 art. 3 ; *Contra Gent.* l. III c. 101 et 103 ; *De Pot.* q. 6 art. 2, art. 9 ad 16 ; *in Mt. XX IV* ; *in II Thess. II* lect. 2. Dans ce dernier texte il faut lire sans aucun doute : « illa dicuntur miracula *proprie*, quae plena sunt admiratione... », et non « improprie ». Les éditions ne concordent pas, mais la leçon « proprie » est manifestement recommandée par le contexte et par la comparaison avec les textes parallèles.

(3) 1ª q. 110 art. 4 ad 2 ; *Contra Gent.* l. III c. 103 ; *in II Thess. II* lect. 2 ; *Comp. theol.* c. 137 ; *Responsio de art.* 36 *ad lectorem Venetum*, art. 18.

(4) *Contra Gent.* l. III c. 102 et 154.

(5) 2ª 2ae q. 178 art. 2 ; 3ª q. 43 art. 2 ; *De Pot.* q. 6 art. 5 ; *Quodl.* 2 art. 6 ad 4 ; *in Joa. IX* lect. 3 ; *Comp. theol.* c. 137 ; *Responsio de art.* 36 *ad lectorem Venetum*, art. 18.

(6) *Contra Gent.* l. III c. 102.

(7) 1ª 2ae q. 113 art. 10 ; *II Sent.* d. 18 q. 1 art. 3 ; *Contra Gent.* l. III c. 101.

(8) *II Sent.* d. 18 q. 1 art. 3.

(9) *De Pot.* q. 6 art. 2.

(10) *II Sent.* d. 18 q. 1 art. 3.

(11) *De Pot.* q. 6 art. 2.

(12) 1ª q. 110 art. 4 ad 2. — Rapprocher d'expressions comme « miracula nobis videntur » (1ª q. 114 art. 4 ; *Contra Gent.* l. III c. 154 ; *De Pot.* q. 6 art. 5 ; *De Malo* q. 16 art. 9 ad 11 ; *Comp. theol.* c. 137) ou « miracula quoad aliquos qui eorum causas ignorant » (*Comp. theol.* c. 137 ; *Responsio de art.* 36 *ad lectorem Venetum*, art. 18), etc.

(13) 1ª q. 114 art. 4.

« mirum » (1), « mirum quoad hunc vel illum » (2), « mirum uni vel alii » (3), « mirabile » (4), « mirabile nobis » (5), « admirabile huic » (6), « admirabile uni vel alteri » (7).

Les vocables « mirum », « admirabile », « mirabile » signifient la même chose chez S. Thomas, et désignent un genre qui comprend deux espèces : *a*) le « mirum (admirabile) huic » ; *b*) le « mirum (admirabile) in se » ou « simpliciter », qui s'identifie au « miraculum » (8). Le « mirum huic », appelé aussi d'après le terme générique « mirum » tout court, est ce qui n'est étonnant que pour tel ou tel qui ignore la cause de l'effet qu'il perçoit ; le « mirum in se » est ce qui a une cause absolument cachée. Le « mirum » en général comprend ainsi tous les effets dont l'un ou l'autre homme qui en est témoin ignore la cause. Le « miraculum » a ceci de spécial qu'il provient de la « causa simpliciter occulta » (9).

S. Thomas se sert encore de quelques autres synonymes du terme « miraculum », qui ont néanmoins des significations diversement nuancées. Ce sont les mots *signum, virtus, prodigium* et *portentum* (10).

1) Ces quatre mots peuvent tout d'abord servir à désigner n'importe quel miracle, et ces dénominations conviennent à ce dernier en raison d'un aspect particulier. Ainsi les faits miraculeux sont appelés « virtutes » en raison de ce qu'ils dépassent les forces de la nature, mais en tant qu'ils servent à manifester le surnaturel, ils s'appellent communément « signa », et aussi, en raison de leur excellence, « portenta » ou « prodigia » (11).

(1) *Contra Gent.* l.III c.103 ; *De Pot.* q. 6 art. 2 ; *in II Thess. II* lect. 2 ; *Comp. theol.* c. 137.

(2) *Contra Gent.* l. III c. 101.

(3) 1ª q. 105 art. 7 ; *De Pot.* q. 6 art. 2 ; *in Mt. XXIV* ; *Comp. theol.* c. 137.—Comp. « mirum virtutem illius creaturae non comprehendenti» (*Contra Gent.* l. III c. 102).

(4) *De Pot.* q. 6 art. 2, art. 3 corp. et ad 10.

(5) *Contra Gent.* l. III c. 103 et 104.

(6) *II Sent.* d. 18 q. 1 art. 3.

(7) *De Pot.* q. 6 art. 2.

(8) Voir les preuves détaillées de ces assertions dans F. von Tessen-Wesierski, *op. cit.*, p. 15-20.

(9) Exceptionnellement, notamment *De Pot.* q. 6 art. 2, S. Thomas appelle « mira » ou « mirabilia », des faits comme la création et la justification, « quae Deus facit, nec aliter nata sunt fieri nisi a Deo ». Pour l'explication de cette expression, voir plus loin, art. 2, § 3.

(10) Voir F. von Tessen-Wesierski, *op. cit.*, p. 38-43.

(11) 2ª 2ªe q. 178 art. 1 ad 3. Ailleurs, comme *in II Cor. XII* lect. 4,

2) Dans ses commentaires sur l'Écriture Sainte, où il veut rendre compte de la diversité des termes employés par l'auteur sacré, S. Thomas cherche parfois à établir une différence entre ces mêmes vocables, et il les considère comme désignant des catégories spéciales de miracles. Mais la terminologie est ici instable, et le Docteur Angélique semble uniquement se conformer à des usages plus ou moins reçus (1). Ainsi, « signum » peut désigner le miracle moins considérable, tandis que le terme « prodigium » est réservé au miracle plus éclatant. Ou bien « signum » désigne le miracle qui a trait au présent, « prodigium » celui qui a trait au futur. Enfin « signum » et « prodigium » peuvent s'identifier et signifier le miracle « contra naturam » ; les « virtutes » au contaire désignent les miracles du troisième ordre (2).

Ailleurs, les miracles moins considérables sont également appelés « signa » et les plus considérables « portenta », mais « signum » peut aussi signifier ce qui est « supra (identifié ici à « praeter ») naturam », alors que « portentum » désignera ce qui est « contra naturam », et « virtus » ce qui est miracle « quantum ad modum fiendi » (3).

« Portentum » et « prodigium » sont ainsi les termes les plus appropriés pour désigner soit tout miracle en tant qu'il est un fait éminent en raison de sa signification spéciale, soit les plus éminents parmi les miracles. Il est facile de passer d'une signification à l'autre.

3) Enfin, enseigne S. Thomas, il arrive que « signa » et « prodigia » désignent les effets qui sont simplement merveilleux et opérés par des forces créées : c'est ainsi qu'il faut entendre les paroles du Christ annonçant que les pseudo-Messies opéreront « signa magna et prodigia » (4).

les miracles sont appelés « virtutes », « quia fiunt ex magna virtute ». Cf. *ibid.*, lect. 2. Pour l'identité de tous ces termes avec celui de « miraculum », voir encore : $1^a\ 2^{ae}$ q. 111 art. 4 ; $2^a\ 2^{ae}$ q. 97 art. 2, q. 171 art. 1, q. 174 art. 4 ad 2, q. 178 art. 1 ad 1 ; *IV Sent.* d. 45 q. 1 art. 1 sol. 3 ; *Contra Gent.* I. I c. 6 ; *De Malo* q. 16 art. 9 ad 11 ; *De Verit.* q. 12 art. 13 ad 6, art. 14 ; *in Joa. I* lect. 3, *IV* lect. 7 ; *in I Cor. XII* lect. 2.

(1) Voir plus loin, art. 3 § 1.

(2) *In II Cor. XII* lect. 4. Nous traitons des différentes espèces de miracles à l'art. 4.

(3) *In Hebr. II* lect. 1.

(4) *De Pot.* q. 6 art. 5 ad 1. Cf. *II Sent.* d. 7 q. 3 art. 1 ad 2 ; *De Malo* q. 16 art. 9 ad 11.

ARTICLE DEUXIÈME

LA DÉFINITION RÉELLE DU MIRACLE.

§ 1. — *L'Analyse de la définition nominale.*

L'étymologie a donc conduit S. Thomas à définir le miracle de la façon suivante : « Miraculum autem dicitur quasi admiratione plenum, quod scilicet habet causam simpliciter et omnibus occultam. Haec autem est Deus » (1). Une analyse attentive de cette définition va nous permettre de dégager la notion véritable du miracle.

Précisons d'abord ce qui différencie une cause ignorée de tel ou tel, d'une cause « absolument » cachée.

En deux endroits différents, le Docteur Angélique enseigne que l'étonnement ,effet du « mirum » et du « miraculum », comporte deux choses : d'abord l'ignorance de la cause, ensuite le fait qu'on s'attend, étant donnée la connaissance qu'on a des forces en présence, à un autre effet qu'à celui qui se produit en réalité : ainsi celui qui ignore ce qu'est la vertu d'un aimant, s'étonne en voyant un morceau de fer attiré par l'aimant, parce qu'il s'attend à ce que le fer, suivant son mouvement naturel, tombe à terre (2).

En réalité, la deuxième condition précise la première, qui pourtant est seule essentielle, et que du reste S. Thomas se contente parfois d'assigner (3). Car la cause cachée qui produit l'effet étonnant, est justement celle-là même qui empêche l'action des causes connues de produire l'effet auquel on s'attend. Ainsi, le remède qui a produit une guérison inattendue a empêché en même temps la mort à laquelle, étant donné le cours normal que la maladie semblait devoir nécessairement poursuivre, on s'était attendu (4).

Lorsque la cause n'est ignorée que de tel ou tel, il n'y a pas dans l'effet qui suscite l'étonnement une raison d'être autre qu'il n'est en réalité : cette raison n'existe que dans l'opinion de celui qui s'étonne. Au contraire, la notion de la cause *absolument* cachée implique qu'il y a réellement dans les choses une disposition opposée à l'effet produit ;c'est ainsi

(1) 1ª q. 105 art. 7.
(2) *II Sent.* d. 18 q. 1 art. 3 ; *De Pot.* q. 6 art. 2.
(3) 1ª q. 105 art. 7 ; *Contra Gent.* l. III c. 101 ; *in II Thess. II* lect. 2.
(4) F. von Tessen-Wesierski, *op. cit.*, p. 24.

que dans ce second cas il y a une cause d'étonnement non seulement pour tel ou tel, mais « simpliciter », de façon absolue. Ceci permet déjà d'entrevoir que, lorsque S. Thomas définit le miracle ce qui est « admiratione plenum », ce qui a une cause « simpliciter et omnibus occultam », il se place non pas à un point de vue psychologique, mais au point de vue ontologique, et qu'il faut mettre l'accent sur « simpliciter », et non sur « omnibus ». Le fait miraculeux, « admiratione plenum », n'est pas seulement celui dont en fait tout le monde s'étonne — comment du reste pourrait-on jamais constater cette universalité? —; c'est celui qui comporte dans la réalité même une disposition contraire à l'effet qu'on voit se produire. La seconde condition que S. Thomas exige parfois pour qu'un fait puisse être dit « admiratione plenum », fait donc voir plus clairement comment il faut entendre la « causa simpliciter occulta »; elle montre en particulier que la différence entre le « mirum in se » et le « mirum huic » ne tient pas au nombre de ceux qui s'étonnent, mais qu'elle est plutôt une affaire de cognoscibilité (1). Supposons par exemple qu'à la suite de certaines lois climatologiques non encore connues, il ait, contrairement à l'attente de tous, neigé aujourd'hui : tout le monde, savants et ignorants, en sera étonné, parce que tout le monde en ignore la cause. Demain peut-être le progrès de la science aura fourni l'explication du phénomène; par conséquent, *il n'y avait pas réellement dans les choses une disposition opposée à l'effet produit.* Il a au contraire neigé parce que l'état atmosphérique était tel qu'il devait nécessairement neiger. Il n'y a donc ici qu'un « mirum huic », mais ce « huic » s'étend accidentellement à tout le monde. De même, s'il fut un temps où tout le monde s'étonnait d'une éclipse, celle-ci ne fut pas pour cela un « mirum in se », mais simplement un « mirum huic », car la cause en est la même aujourd'hui et jadis. Ainsi donc, la « causa simpliciter occulta », condition pour qu'il y ait un vrai miracle, est celle qui non seulement est *de fait* cachée à tous, mais qui *doit* l'être, étant données les limites nécessaires de la connaissance humaine. Pour qu'un fait soit miraculeux, dit d'ailleurs explicitement le Docteur Angélique, il faut que la vertu qui l'opère soit incompréhensible, et pas seulement incomprise de fait (2).

Cette « causa simpliciter occulta », continue S. Thomas, n'est autre que Dieu. C'est que nul homme ne peut en cette vie comprendre ce qu'est Dieu en lui-même (3).

(1) *Ibid.*, p. 27-29.

(2) *Contra Gent.* l. III c. 102.

(3) *Contra Gent.* l. III c. 101. — Cf. V. Frins, *Zum Begriffe des Wunders*, dans PJ, 1897, p. 125-126.

Ceci fait comprendre aussi pourquoi les anges ou les démons ne font pas de miracles proprement dits. Leur puissance dépasse de loin la nôtre ; aussi peuvent-ils produire des effets dont les hommes, qui ne savent pas comment ils se réalisent, pourront s'étonner. De même, tel homme qui produit un effet qui dépasse la puissance et la connaissance de tel autre, provoque chez celui-ci l'étonnement, et a donc l'air de faire un miracle. En réalité, les causes naturelles sont ici seules à agir ; les effets appartiennent seulement à la catégorie du « mirum », du « mirabile quoad nos », etc. (1). Car cette puissance de l'homme ou de la substance spirituelle appartient à l'ordre naturel, créé, qui est le nôtre ; nous pouvons, à parler absolument, en avoir la connaissance, et si nous ne l'avons pas toujours en fait, elle ne nous dépasse cependant pas. La vertu divine au contraire est d'ordre transcendant, et est radicalement incompréhensible pour nos facultés humaines.

Il faut encore aller plus loin. Car il ne suffit évidemment pas, pour qu'on se trouve en présence d'un miracle proprement dit, que l'on ne puisse savoir quelle est la cause du fait qui se produit : ce ne peut être là ce que veut signifier S. Thomas en affirmant que le miracle est ce qui a une cause absolument inconnue et inconnaissable. Sinon il suffirait de savoir qu'un fait a Dieu pour cause, pour qu'on ne puisse plus l'appeler miracle. Or, c'est précisément parce qu'il a Dieu pour cause, qu'il est un miracle.

Et d'autre part, il ne suffit pas non plus qu'un effet ait Dieu pour cause, pour qu'il soit un miracle. S. Thomas reconnaît nettement qu'il ne suffit pas que l'action vienne de la « causa occulta », si par ces mots on entend désigner uniquement l'infinie et incompréhensible perfection de Dieu : la création par exemple, n'est pas à compter parmi les faits miraculeux, parce que « quamvis... causam occultam habeat, tamen non est in re unde aliter esse deberet » (2).

Le « mirum in se » ou « miraculum », c'est-à-dire ce qui provient de la « causa occulta », comporte, nous l'avons dit, qu'en réalité il y ait dans les choses une disposition contraire à l'effet qui se produit. C'est que l'ignorance de la cause revient somme toute en dernière analyse à être une ignorance de la loi, c'est-à-dire de la raison pour laquelle

(1) 1ª q. 114 art. 4 ; *Contra Gent.* l. III c. 103 ; *in Mt. XXIV.*

(2) *II Sent.* d. 18 q. 1 art. 3 ad 1. Cf. aussi 1ª 2ae q. 113 art. 10, qui au début donne l'impression du contraire, mais qu'il faut lire en entier. Au sujet du caractère non miraculeux de la création (et de la justification), voir d'ailleurs plus loin, § 3.

un effet se produit de telle ou telle façon (1). La chose est surtout claire quand il s'agit de l'ordre naturel. On s'étonne d'une éclipse parce qu'on ignore qu'en vertu des propriétés des astres, il doit se faire que tel jour la lumière du soleil soit interceptée par la lune. L'action de Dieu sera étonnante de façon absolue, c'est-à-dire un miracle, à condition qu'elle se produise en dehors de *toute* règle fixe que l'on puisse connaître de quelque façon. Il n'est donc pas requis, pour que tout étonnement soit exclu, qu'on ait la connaissance parfaite de la cause, dans ce qu'elle a d'intime ; et de même qu'on ne s'étonne pas de la foudre, parce qu'on sait qu'elle est due à des nuages chargés d'électricité, tout en ignorant peut-être ce qu'est au fond un nuage électrique, ainsi on pourra ne pas s'étonner de certains effets de Dieu, bien que Dieu en lui-même soit totalement inconnu : il suffit de savoir que l'effet est conforme à une loi générale. C'est ce qui explique que tous les faits transcendants ne sont pas considérés par S. Thomas comme de vrais miracles (2).

La même chose vaut pour l'ordre surnaturel. La connaissance des règles fixes qui régissent l'ordre de la grâce est une certaine connaissance de la cause divine. C'est ainsi que la régénération de l'âme par l'eau baptismale n'est pas un « mirum simpliciter », parce que, bien qu'ayant Dieu pour cause, il se produit suivant un ordre fixe déterminé par Dieu.

Le miracle comporte donc essentiellement l'absence de lois ou de normes stables, que l'homme puisse connaître de quelque façon. Celles de l'ordre naturel peuvent être découvertes par la raison humaine ; celles de l'ordre surnaturel peuvent être manifestées par une révélation divine. Le fait conforme à des lois, naturel ou surnaturel, n'est pas « mirum in se », car nous pouvons avoir au moins quelque connaissance de la cause qui le produit. Mais la connaissance d'une loi de l'un ou de l'autre ordre peut aussi faire défaut à tel ou tel ; il y a ainsi, comme le fait remarquer F. von Tessen-Wesierski (3), un « mirum quoad nos » naturel, et un « mirum quoad nos » surnaturel. Sans doute cette distinction telle quelle n'est pas de S. Thomas, mais elle s'harmonise avec l'analyse de ses principes, et trouve un fondement direct dans le fait

(1) F. von Tessen-Wesierski, *op. cit.*, p. 30-31.

(2) Telle p. ex. la création des âmes humaines. Plus loin nous préciserons davantage ce qui distingue pareils faits des miracles. Ici il suffit d'analyser ce que S. Thomas entend par « admiratione plenum » et par « causa simpliciter occulta ».

(3) *Op. cit.*, p. 29-34.

que le Docteur Angélique admet des miracles qui sont des exceptions aux lois naturelles, et d'autres qui sont des exceptions aux lois de l'ordre surnaturel.

Il résulte de l'analyse que nous venons de faire que le fondement du « mirum quoad nos », et de l'étonnement qu'il provoque se trouve dans la limitation de notre connaissance plutôt que dans la nature de la cause qui a opéré l'effet merveilleux (1). Mais quand S. Thomas définit finalement le miracle ce que Dieu fait « praeter causas nobis notas » (2), il entend en réalité parler de ce qui est « en dehors des causes connaissables », c'est-à-dire en dehors de toute loi d'ordre soit naturel soit surnaturel (3). Car si Dieu agit conformément à une loi, il est encore, comme on l'a dit (4), connu *materialiter*. Il est de toute première importance de remarquer que le miracle n'est donc pas défini, comme on pourrait le croire à première vue, par rapport à notre psychologie, mais au contraire du point de vue métaphysique, c'est-à-dire par sa cause efficiente.

Cette première considération, qui prend son point de départ dans l'aspect psychologique du fait miraculeux, montre déjà quelles sont les propriétés qui constituent essentiellement le miracle. Celui-ci est, d'après le Docteur Angélique, ce qui est « admiratione plenum », cause d'un étonnement absolu, parce que provenant d'une cause absolument cachée. Or, la cause absolument cachée ne peut être que la cause incréée, pour autant qu'elle n'agit pas conformément à des règles fixes qu'elle a établies.

Le miracle a donc Dieu seul pour cause efficiente, il se produit en dehors des lois fixes qui règlent la marche ordinaire des choses, et comporte que son sujet soit naturellement disposé à un effet contraire.

Nous allons voir maintenant S. Thomas dans une autre série de textes énoncer plus explicitement ces mêmes propriétés. Ce sera l'occasion de les étudier davantage en détail.

§ 2. — *Les trois propriétés caractéristiques du miracle.*

Tout le long des œuvres du Docteur Angélique, un grand nombre

(1) F. von Tessen-Wesierski, *op. cit.*, p. 33.

(2) 1ª q. 105 art. 7.

(3) Cf. Cajetan, *in* 1m *q.* 105 *art.* 7 *et* 8. — Le reproche fait à cette définition par M. É. Le Roy, *Essai sur la notion du miracle*, dans APC, t. 153 (oct. 1906), p. 11, tombe donc à faux.

(4) F. von Tessen-Wesierski, *op. cit.*, p. 36.

d'expressions servent à caractériser le miracle et à en préciser la notion. Elles peuvent se grouper en trois catégories, et même sous trois étiquettes fournies par la définition augustinienne du miracle, définition à laquelle du reste S. Thomas fait plus d'une fois allusion (1) : « miraculum voco, quidquid *arduum* aut *insolitum supra spem vel facultatem mirantis* apparet » (2).

1) Au point de vue du cours des événements : le miracle est un fait exceptionnel, en dehors du cours commun et normal des choses, et comme tel il est appelé « insolitum ».

2) Au point de vue du sujet du miracle : le miracle comporte que les puissances naturelles du sujet où il se produit ne puissent d'aucune manière amener l'effet, de sorte que la nature n'en possède que la puissance obédientielle ; comme tel il est appelé « supra (praeter) spem (facultatem) naturae » (3).

3) Au point de vue de sa cause efficiente : le miracle dépasse toutes les forces créées et ne peut être produit que par Dieu seul ; c'est ce qui le fait appeler « arduum ».

1. — *Le miracle, fait exceptionnel.*

Le caractère merveilleux et extraordinaire du miracle est celui qui est le plus apparent. Fort souvent en conséquence, le miracle est qualifié « contra (praeter - supra) consuetum, communem, solitum cursum naturae », « praeter naturalem consuetudinem », etc., expressions qui sont des circonlocutions pour la dénomination plus brève d'« insolitum » (4).

Toutes ces expressions n'impliquent pas du tout que le miracle se

(1) 1ª q. 105 art. 7 ad 2 ; *II Sent.* d. 18 q. 1 art. 3 obj. 2, 3 et 4 ; *IV Sent.* d. 17 q. 1 art. 5 sol. 1 ; *De Pot.* q. 6 art. 2 obj. 1, corp., ad 1, 2, et 4, art. 9 obj. 11. — Voir aussi 1ª 2ae q. 113 art. 10, où cependant l'allusion à S. Augustin est moins transparente.

(2) *De util. cred.* c. 16 n. 34 (PL, 42, col. 90).

(3) S. Thomas ne cite jamais textuellement la définition augustinienne, et remplace généralement « supra spem vel facultatem mirantis » par « supra spem (facultatem) naturae » ; les deux expressions se trouvent pourtant *De Pot.* q. 6 art. 2. Nous étudions d'ailleurs plus loin, en traitant de la genèse de la définition thomiste du miracle, les rapports entre les formules de S. Thomas et celle de S. Augustin.

(4) 1ª q. 105 art. 7 ad 2 ; *II Sent.* d. 18 q. 1 art. 3 ad 2 ; *IV Sent.* d. 17 q. 1 art. 5 sol. 1 ; *De Pot.* q. 6 art. 2 corp. et ad 2, art. 9 obj. 11.

produise rarement : la question de fréquence plus ou moins grande n'intervient aucunement ici (1) ; aussi n'est-ce qu'exceptionnellement et en passant que S. Thomas reconnaît que le miracle est un événement rare (2). Les guérisons des aveugles n'en seraient pas moins miraculeuses si elles se répétaient chaque jour (3), et la transsubstantiation est de fait un miracle quotidien (4).

Sans doute qui dit exception dit aussi de quelque façon rareté. Mais l'exception que constitue le miracle est à concevoir par rapport à *l'ensemble* du cours de la nature. Que désigne chez S. Thomas cette expression « le cours de la nature »? Il est obvie d'entendre par là l'ensemble des événements et des successions d'événements tel que nous le constatons habituellement. En ce sens, tout fait, et même toute série de faits, qui présente l'un ou l'autre caractère qui ne se rencontre pas dans la généralité des événements dont nous sommes les témoins, est en dehors du cours ordinaire des choses : la transsubstantiation est un « insolitum », bien qu'elle se répète chaque jour, car la conversion totale d'une substance en une autre, et en particulier au corps du Christ, n'est pas du même ordre que les changements qui se passent ordinairement autour de nous. Il est important de remarquer que, selon cette acception, le cours habituel de la nature peut être dérangé par un simple agent créé. Lorsqu'une force créée intervient dans un complexus donné de causes, de sorte que l'effet obtenu s'écarte de la norme habituelle des effets produits par ces causes, il y a changement de l'ordre de la nature : « per aliquam virtutem creatam fieri potest ut ordo naturalis mutetur ab eo quod est frequenter ad id quod est raro » (5). Dans le même ordre d'idées, S.Thomas déclare que les démons peuvent faire agir les causes naturelles de telle façon que l'effet obtenu soit en dehors du cours habituel de la nature (6), ou que ce cours peut être changé soit par une cause naturelle soit, comme dans le miracle, par la cause surnaturelle (7).

Une autre notion du cours de la nature, conçue non plus comme la

(1) 1ª q. 105 art. 7 ad 2 ; *II Sent.* d. 18 q. 1 art. 3 ad 2 ; *De Pot.* q. 6 art. 2 ad 2.
(2) *IV Sent.* d. 33 q. 1 art. 2 ad 2 ; *Contra Gent.* l. III c. 101.
(3) *II Sent.* d. 18 q. 1 art. 3 ad 2.
(4) *De Pot.* q. 6 art. 2 ad 2.
(5) *Contra Gent.* l. III c. 99.
(6) *II Sent.* d. 7 q. 3 art. 1.
(7) *IV Sent.* d. 33 q. 2 art. 2 sol. 1. — Voir aussi *Contra Gent.* l, III c, 99 ; *De Verit.* q. 9 art. 2.

précédente en fonction de notre connaissance, mais du point de vue métaphysique, s'exprime dans certains textes. Quand S. Thomas déclare ou suppose que Dieu seul peut changer le cours habituel de la nature (1), que Dieu seul peut en changer l'ordre (2) ou les lois (3), il ne peut être question uniquement de l'aspect habituel de la succession des événements : le cours de la nature désigne en ce cas l'ensemble des faits soumis aux lois naturelles et régis dans leur production et leur succession par les activités créées, quelles qu'elles soient.

La première acception suffit-elle à rendre compte de la majeure partie au moins des textes où S. Thomas parle du cours ordinaire des choses, et présente le miracle comme faisant exception à ce cours? Il semble que oui, mais en tout cas, il est généralement impossible de préciser si oui ou non le second sens est exclu. La chose est d'ailleurs peu importante, vu que d'après S. Thomas le miracle se caractérise non seulement par son exceptionnalité, mais encore par le fait qu'il est immédiatement opéré par Dieu. Dire, au second sens, que le miracle est en dehors du cours de la nature, ce serait exprimer la transcendance et l'exceptionnalité par une formule unique (4).

Cette confusion dans la terminologie n'est pas un phénomène unique chez S.Thomas. Il y a en a peut-être une semblable en ce qui concerne l'expression « ordo naturae ». Ce vocable désigne généralement le complexus des causes créées, mais il pourrait désigner aussi, d'une façon moins précise, l'ensemble de ce qui se passe habituellement. Quand donc S. Thomas dit que le miracle est « praeter ordinem naturae », cela signifie le plus souvent certes que le miracle n'est opéré que par Dieu seul, mais nous n'oserions pas affirmer que cette expression ne désigne pas parfois le rapport du miracle à ce que nous voyons généralement arriver (5).

Ces confusions d'ailleurs, répétons-le, n'ont pas grande importance pour l'intelligence des textes.

Notons enfin que l'expression « cursus rerum » est, en rigueur de termes, plus large que l'expression « cursus naturae », car elle peut comprendre aussi les lois ou règles fixes de l'activité propre à Dieu : c'est

(1) *III Sent.* d. 16 q. 1 art. 3 ; *De Pot.* q. 1 art. 3 ad 8, q. 6 art. 1.

(2) 3ª q. 43 art. 2 ; *Quodl.* 9 art. 10.

(3) *III Sent.* d. 16 q.1 art.3 ; *Contra Gent.* l.IV c. 55 ; *De Pot.* q.6 art. 4. arg. sed contra 2.

(4) Voir plus loin, § 4.

(5) Cf. *Contra Gent.* l. III c.101 : « praeter ordinem communiter observatum in rebus. »

ainsi que S. Thomas parle du « consuetus et communis cursus justificationis » (1).

2. — *Le miracle, fait opposé aux puissances naturelles de la créature où il s'accomplit.*

Le caractère exceptionnel du miracle n'est qu'un aspect particulier de celui-ci (2). A un second point de vue, le miracle est un fait contraire à la nature particulière de l'être dans lequel il s'opère. La créature n'est pas naturellement ordonnée à en être le sujet ; ses puissances naturelles ne suffisent pas à rendre compte de la nouvelle perfection acquise miraculeusement, de sorte que celle-ci ne peut provenir que de l'action d'un agent extrinsèque agissant en quelque façon à l'encontre des capacités normales de la créature. Non seulement le miracle exclut toute coopération positive des principes d'activité propres de l'être créé dans lequel il se produit ; il n'est non pas plus proportionné aux puissances passives de la créature qui correspondent aux activités créées, car ces puissances passives sont également ordonnées à des activités d'ordre naturel (3).

C'est de cette façon que S. Thomas précise le sens du vocable « supra spem naturae » (4). Mais beaucoup d'autres expressions servent à exprimer la même idée. Telles les dénominations « contra naturam » (5), « praeter naturam » (6), « supra naturam » (7), « supra conditionem naturae » (8), « supra naturalem potentiam » (9). Le Docteur Angélique

(1) 1ª 2ae q. 113 art. 10.

(2) M. É. Le Roy, *art. cit.*, dans APC, t 153 (déc. 1906), p. 228, et *Le Problème du miracle*, dans BSFP, mars 1912, p. 93, a confondu la définition thomiste du miracle avec ce qui n'est qu'un de ses aspects, en prétendant que pour S. Thomas le miracle se définit par son exceptionnalité.

(3) Voir surtout 1ª 2ae q. 113 art. 10 : *IV Sent.* d. 17 q. 1 art. 5 sol. 1 ; *Contra Gent.* l. III c. 102 ; *De Verit.* q. 10 art. 11.

(4) 1ª q. 105 art. 7 ad 2 ; *II Sent.* d. 18 q. 1 art. 3 ad 3 ; *IV Sent.* d. 17 q. 1 art. 5 sol. 1 ; *De Pot.* q. 6 art. 2 ad 4.

(5) *De Pot.* q. 4 art. 1 ad 5, q. 6 art. 1 ; *De Verit.* q. 13 art.1 ad 2 ; *in Rom. XI* lect. 3 ; *in I Cor. XV* lect. 6 ; *Comp. theol.* c. 137. — Cf. 1ª 2ae q. 113 art. 10 ad 2 : « contra suam inclinationem ».

(6) 1ª q. 105 art. 6 ad 1 ; *IV Sent.* d. 46 q. 1 art. 2 sol. 2 ad 2.

(7) *III Sent.* d. 23 q. 3 art. 3 sol. 1 ; *IV Sent.* d.17 q. 3 art.1 sol.2 ; *Contra Gent.* l. IV c. 55 ; *De Pot.* q. 5 art. 4 ; *De Anima* art. 21 ad 10 ; *in Gal. III* lect. 2 ; *in II Thess. II* lect. 2 ; *Comp. theol.* c. 126.

(8) 3ª q. 31 art. 5.

(9) 1ª 2ae q. 113 art. 10.

dit de même que le miracle se réalise « praeter rationes seminales » (1). Mais il n'est pas toujours facile de décider si ces expressions signifient seulement l'exclusion de toute coopération du sujet du miracle, ou d'une façon plus générale, celle de tout agent créé : ici encore la différence minime entre les deux sens entraîne une certaine confusion, d'ailleurs sans importance, dans la terminologie. Notons également, pour prévenir tout malentendu, que nous ne signalons ici ces expressions que pour autant qu'elles s'appliquent au miracle en général ; nous verrons plus loin comment S. Thomas s'en sert aussi pour qualifier différentes catégories de miracles.

Hors de proportion avec toutes les puissances actives et passives du sujet, le miracle aura nécessairement Dieu pour auteur. A cette action divine correspond dans la créature la puissance obédientielle, qui n'est autre que la dépendance essentielle de toutes choses à l'égard de la cause première. Celle-ci, parce que cause de tout l'être, ne donne pas seulement aux choses leurs formes spécifiques et les puissances naturelles qui leur conviennent ; elle leur confère aussi, comme dit S. Thomas, la capacité de recevoir tout ce qu'elle veut opérer dans la matière (2). En plus de ses puissances naturelles, toute créature possède, par le fait même qu'elle est créature et conséquemment essentiellement dépendante de la cause première, une puissance obédientielle ou capacité de recevoir du Créateur une perfection plus élevée que celle que les agents naturels peuvent produire. De même que le changement naturel suppose dans l'être transformé une puissance passive correspondant au principe actif transformateur, ainsi le changement miraculeux suppose dans la créature une puissance obédientielle à laquelle correspond la cause efficiente divine (3).

(1) *II Sent.* d. 18 q.1 art. 3 ad 2 ; *IV Sent.* d. 4 q. 3 art. 2 sol. 1 ad 3. — L'expression « supra facultatem naturae » (1ª q. 105 art. 7 ad 2 ; *II Sent.* d. 18 q. 1 art. 3 ad 4 ; *De Pot.* q. 6 art. 2) paraît plutôt servir à exclure la coopération de tout agent créé.

(2) *II Sent.* d. 18 q. 1 art. 2. — Cette capacité n'est pourtant pas à concevoir comme une réalité surajoutée par Dieu à la créature, comme le ferait croire l'expression employée par S. Thomas. La puissance obédientielle n'est donc qu'un mot pour désigner, en fonction d'une théorie générale des puissances, la dépendance essentielle de la créature en tant que créature à l'égard du Créateur. Voir plus loin, au chap. II.

(3) 3ª q. 1 art. 3 ad 3, q. 11 art. 1 ; *I Sent.* d. 42 q. 2 art. 2 ad 4 ; *II Sent.* d. 15 q. 3 art. 1 ad 8, d. 18 q. 1 art. 2 ; *III Sent.* d. 1 q. 1 art. 3 ad 4, d. 2 q. 1 art. 1 sol. 1 ; *IV Sent.* d. 8 q. 2 art. 3 ad 4, d. 11 q. 1

Les mots suivants de S. Thomas résument assez bien tout ce qu'il enseigne au sujet des rapports entre le fait miraculeux et les diverses puissances des créatures : « Praeter hujusmodi rationes (scil. ideales) non fiunt miracula ; similiter etiam neque praeter virtutes passivas creaturae inditas, ut ex ea fieri possit quidquid Deus mandaverit ; sed praeter virtutes activas naturales, et potentias passivas, quae ordinantur ad hujusmodi virtutes activas, dicuntur fieri miracula, dum dicitur quod fiunt praeter rationes seminales » (1).

Bien que le miracle soit ainsi, selon le sens que nous venons de déterminer, « praeter spem naturae », il n'est cependant pas, comme S. Thomas le remarque plus d'une fois, « praeter » ou « supra spem gratiae » (2). Le miracle sans doute ne répond pas à l'attente qui serait fondée sur les puissances naturelles du sujet, mais celui qui tient également compte de l'ordre surnaturel peut s'attendre à ce qu'il y ait, même dans le domaine des choses physiques et sensibles, des interventions spéciales d'un agent surnaturel.

3. — *Le miracle, fait qui dépasse toutes les forces créées.*

Si le miracle dépasse toutes les puissances actives et passives du sujet dans lequel il se réalise, il comporte nécessairement que sa cause efficiente ne soit autre que Dieu lui-même. Aussi est-ce là un autre aspect sous lequel S. Thomas considère fréquemment le miracle. Il nous faut donc encore dire un mot des rapports entre le fait miraculeux et l'ensemble des causes efficientes qui agissent dans le monde.

Le miracle, écrit le Docteur Angélique, n'est pas le fait qui se produit uniquement en dehors de l'ordre de telle ou telle nature particulière, sinon le fait qu'une pierre soit projetée en l'air devrait être dit miraculeux, puisqu'il se produit en dehors de l'ordre naturel de la pierre. Le miracle est au contraire ce qui se fait en dehors de l'ordre de *toute* la nature créée. Il est donc essentiellement un fait divin, car tout ce qu'un ange ou n'importe quelle créature fait par sa puissance propre, reste toujours conforme à l'ordre de la nature créée, et ne saurait par conséquent constituer un miracle (3).

art. 3 sol. 3 ad 3, d. 17 q.1 art. 5 sol. 1, d. 48 q. 2 art. 1 ad 3 ; *De Pot.* q. 1 art. 3 ad 1, q. 6 art. 1 ad 18 ; *De virt. in comm.* art 10 ad 13 ; *De Verit.* q. 8 art. 4 ad 13, art.12 ad 4, q. 12 art. 3 ad 18, q. 29 art. 3 ad 3.

(1) 1ª q. 115 art. 2 ad 4.

(2) 1ª q. 105 art. 7 ad 2 ; *II Sent.* d. 18 q. 1 art. 3 ad 3 ; *De Pot.* q. 6 art. 2 ad 4 ; et cf. 3ª q. 77 art. 1 ad 1, et *II Sent.* d. 10 q. 1 art. 2.

(3) 1ª q. 110 art. 4.

Ainsi donc, le miracle comporte essentiellement l'opération de la cause surnaturelle. Tout agent naturel ou créé est d'ailleurs, étant donné que sa puissance d'agir est limitée et déterminée, naturellement apte à produire l'effet qu'il produit, et son opération est essentiellement d'ordre naturel. Il est contradictoire que la créature, faisant partie de l'ordre établi par Dieu dans le monde, agisse en dehors de cet ordre(1).

Continuellement S. Thomas répète que le miracle est en dehors de l'ordre de la nature, qu'il est en dehors de l'ordre de toute la nature créée, qu'il dépasse la puissance de toute la nature, ou, ce qui revient au même, que Dieu seul peut en être l'auteur (2). Dieu seul d'ailleurs, qui est l'auteur de la nature, peut en changer l'ordre et les lois (3). La cause première intervient certes dans tout ce qui se fait, mais dans le miracle elle intervient à titre unique et immédiat, à l'exclusion de toute causalité — entendez : de toute causalité principale — de la créature (4).

Presque en chaque endroit où le Docteur Angélique parle du miracle, celui-ci est ainsi défini par sa cause efficiente, et est caractérisé comme le fait qui n'est et ne peut être produit par aucune créature, mais par Dieu seul.

Il résulte immédiatement de là que, quand S. Thomas se demande si les anges ou les démons peuvent faire des miracles, les considérations qu'il apporte pour étayer sa réponse négative, ne constituent pas une argumentation proprement dite : il ne fait que mettre davantage en lumière le sens de la définition du miracle, qui fournit directement la réponse. Ultérieurement et accessoirement il précise jusqu'où s'étend le pouvoir des purs esprits. Ceux-ci, en vertu de la puissance qui leur

(1) *Contra Gent.* l. III c. 102, où ces idées sont développées longuement et sous plusieurs formes différentes.

(2) 1ª q. 91 art. 2 ad 3, q. 92 art. 4, q. 105 art. 6 et 7, q. 110 art. 4, q. 111 art. 4 ad 3, q. 114 art. 4 ; 1ª 2ae q. 111 art. 4, q. 113 art. 10 ; 2ª 2ae q. 178 art. 1 ad 1 et 3, art. 2 ; 3ª q. 13 art. 1 ad 2, art. 2, q. 33 art. 4, q. 43 art. 1, 2 et 4, q. 75 art. 4, q. 78 art. 4 ad 2 ; *II Sent.* d. 18 q. 1 art. 3 ; *IV Sent.* d. 45 q. 1 art. 1 sol. 3 ; *Contra Gent.* l. I. c. 6, l. III c. 102 et 154 ; *De Pot.* q. 6 art. 2, 3 et 9 ; *De Verit.* q. 10 art. 11, q. 25 art. 7, q. 27 art. 3 ; *Quodl.* 2 art. 6 ad 4 ; *in Mt. XI* ; *in Joa. V* lect. 2, *IX* lect. 3, *X* lect. 5 ; *in I Cor. XII* lect. 2, *XV* lect. 6 ; *in II Thess. II* lect. 2 ; *Phys.* l. VIII lect. 3 n. 1 ; *Comp. theol.* c. 137 et 227 ; etc.

(3) 3ª q.43 art. 2 ; *III Sent.* d. 16 q.1 art. 3 ; *Contra Gent.* l.IV c. 55 ; *De Pot.* q. 6 art. 4 arg. sed contra 2 ; *Quodl.* 9 art. 10.

(4) *De Pot.* q. 6 art. 2 ad 7 : « ea quae fiunt a natura, fiunt etiam a Deo ; sed ea quae Deus miraculose facit, non fiunt a natura ».

est propre (1), peuvent tout au plus produire des effets étonnants, merveilleux (« mirum », « mirabile », etc.), qui peuvent parfois apparaître, à première vue du moins, avec tous les caractères extérieurs du miracle, mais qui, par définition même, diffèrent totalement de ce dernier (2). Si exceptionnellement (3) S. Thomas dit que les anges ou les démons peuvent par eux-mêmes faire certains miracles, le mot miracle est en pareil cas employé au sens large de merveilleux, comme il ressort du contexte. Ces « miracles » sont dans l'ordre de la nature, et restent soumis à l'ensemble des lois qui régissent les activités créées.

C'est pour autant qu'il dépasse ainsi les forces de toute la nature créée, que le miracle est appelé « arduum » (4). Ce terme n'est donc pas à proprement parler à traduire par « difficile ». S. Thomas dit expressément que cette « difficulté » ne résulte pas de la grandeur du fait considérée en elle-même, mais se dit par rapport aux pouvoirs de la nature ; la moindre chose impossible à la nature et opérée par Dieu est réputée « difficile » (5).

§ 3. — *La Création et la Justification.*

Pour préciser l'aperçu qui précède, il sera utile de déterminer jusqu'à quel point certains faits d'ordre transcendant, comme la justification, la création, la création de l'âme humaine en particulier, sont, d'après S. Thomas, à ranger au nombre des faits miraculeux.

a) Tout d'abord, si l'on ne considère que la condition d'après laquelle le miracle ne peut être immédiatement produit que par Dieu seul, il est manifeste que de ce point de vue, création et justification sont des miracles (6).

(1) Nous parlerons plus loin, au Chap. II, art. 5, des miracles faits par les anges ou les saints en tant qu'ils sont des causes instrumentales dont Dieu se sert pour opérer ses œuvres, ou en tant qu'ils remplissent dans la production du miracle un ministère quelconque subordonné.

(2) 1ª q. 110 art. 4, q. 114 art. 4 ; *Contra Gent.* l. III c. 103 ; *De Pot.* q. 6 art. 3, 4 et 5 ; *in Mt. XXIV* ; *in II Thess. II* lect. 2.

(3) *De Malo* q. 16 art. 9 ad 11 ; *in Joa. X* lect. 5 ; *Comp. theol.* c.137.

(4) 1ª q. 105 art. 7 ad 2 ; *II Sent.* d.18 q. 1 art. 3 obj. 2 ; *IV Sent.* d.17 q. 1 art. 5 sol. 1 ; *De Pot.* q. 6 art. 2 corp. et ad 1, art. 9 obj. 11.— Remarquer aussi l'expression curieuse de *II Sent.* d. 9 q. 1 art. 3 : « obviare legibus naturae est arduissimum. »

(5) *De Pot.* q. 6 art. 2 ad 1.

(6) 1ª 2ªe q. 113 art. 10.

b) Mais le miracle comporte aussi que la perfection acquise miraculeusement dépasse toutes les puissances naturelles du sujet. Or, à un double titre, la justification et la création de l'âme humaine sont des opérations « naturelles ». L'âme, dit S. Thomas, a la capacité naturelle d'acquérir la grâce sanctifiante, « naturaliter anima est gratiae capax », par cela même qu'elle a été faite à l'image de Dieu (1). A son tour, l'infusion de l'âme rationnelle est conforme à un « ordo naturalis » (2). En second lieu, moyennant des secours actuels divins, l'âme peut poser certains actes préparatoires d'où résultera une disposition qui en vertu d'une ordonnance divine est exigitive de la grâce (3). De même les parents en produisant le corps de l'enfant, causent en même temps une disposition exigitive de l'âme humaine (4). La justification et la création de l'âme ne sont donc pas des miracles, « quia quamvis sint praeter rationes seminales agentes ad perfectionem effectus, non tamen sunt praeter eas disponentes » ; elles ne seront miraculeuses qu'exceptionnellement, notamment lorsque la préparation préalable qui pose une exigence à l'opération divine fait défaut, comme ce fut le cas pour la conversion de S. Paul et pour la formation du premier homme (5).

(1) *Ibid.* Cf. l'argument *sed contra* : « justificatio impii non est supra potentiam naturalem », et *IV Sent.* d. 17 q. 1 art. 5 sol. 1 : « ordo naturalis inest animae ad justitiae rectitudinem consequendam ». Il est vrai que *Contra Gent.* l. III c. 161, S. Thomas dit que la réception de la grâce est au-dessus de ce qu'exige l'ordre des choses, mais cela doit s'entendre, comme l'explique CAJETAN, *in* 1^{m} 2^{ae} *q.* 113 *art.* 10, de l'exigence de nos mérites. Bien que l'âme ne puisse se justifier par ses propres forces, elle est en raison de sa spiritualité intrinsèquement et naturellement disposée à recevoir de Dieu une perfection d'ordre supérieur, et cette aptitude suffit pour que l'infusion de la grâce ne soit pas miraculeuse. Les textes cités impliquent que l'âme a, à l'égard du surnaturel, plus qu'une simple puissance obédientielle, comme le suppose CAJETAN, *loc. cit.* Comp. encore 2^{a} 2^{ae} q. 2 art. 3, et 3^{a} q. 9 art. 2 (à propos de la vision béatifique).

(2) *IV Sent.* d. 17 q. 1 art. 5 sol. 1.

(3) *II Sent.* d. 18 q. 1 art. 3 ad 2. Comp. CAJETAN, *loc. cit.* : « potentia animae ad gratiam est quodammodo naturalis, pro quanto actus liberi arbitrii quo praeparatur ad gratiam, educitur de potentia naturali liberi arbitrii ». Cela est vrai en soi, mais est-ce bien l'interprétation du texte de la 1^{a} 2^{ae} ?

(4) 1^{a} q. 118 art. 2 ad 1 ; 1^{a} 2^{ae} q. 83 art. 1 ad 3 ; *II Sent.* d. 18 q. 1 art. 3 ad 2 ; *IV Sent.* d. 5 q. 1 art. 2, d. 43 q. 1 art. 1 sol. 3 ; *Contra Gent.* l. II c. 89 ; *De Pot.* q. 3 art. 4 ad 7, art. 9 ad 2, 5 et 6 ; *De Verit.* q. 12 art. 3.

(5) *II Sent.* d. 18 q. 1 art. 3 ad 2.

En ce qui concerne la création du monde, la question de savoir si elle est ou n'est pas conforme aux puissances naturelles de la créature, ne saurait même pas se poser. Citant S. Augustin (1), S. Thomas déclare qu'il n'est pas question de miracle quand il s'agit de la première institution des choses(2). L'institution même de l'ordre de la nature ne peut évidemment être ni en dehors de cet ordre ni selon cet ordre, et l'action créatrice, présupposée à tout miracle, est nécessairement le fait de la puissance surnaturelle (3).

Quant à la formation du corps du premier homme, elle a également dû avoir comme cause, en tant qu'elle appartient à l'institution même de l'ordre naturel, la puissance surnaturelle (4) ; elle est cependant un miracle, si on considère la matière de laquelle les corps d'Adam et d'Ève furent tirés (5).

c) Il y a encore un troisième élément à considérer : le miracle est un fait qui se produit en dehors du cours ordinaire des choses. Or, il y a un « cours ordinaire de la justification », selon lequel l'homme se prépare graduellement à l'infusion de la grâce : cette justification, s'opérant suivant les lois de l'ordre surnaturel, ne sera pas miraculeuse. Mais il arrive exceptionnellement que Dieu meuve l'âme d'une façon si véhémente, que la grâce y est reçue sans préparation : ce fut le cas pour la conversion de S. Paul, conversion qui fut un vrai miracle (6). Nous rejoignons ainsi ce que nous avons dit plus haut (7) : «L'action de Dieu sera étonnante de façon absolue, c'est-à-dire un miracle, à condition qu'elle se produise en dehors de *toute* règle fixe que l'on puisse connaître de quelque façon ». Création et justification sont miraculeuses ou non d'après qu'elles se font ou ne se font pas selon les règles ordinaires de la Providence.

Pour rendre raison du fait que la création et la justification ne sont normalement pas miraculeuses, certains textes s'expriment d'une façon qui suscite quelque difficulté. « Creatio et justificatio impii, dit S.Thomas, etsi a solo Deo fiant, non tamen, proprie loquendo, miracula dicuntur ; quia non sunt nata fieri per alias causas ; et ita non contin-

(1) *De Gen. ad litt.* l. II c. 1 n. 2 (PL, 34, col. 263).
(2) 1ª q. 67 art. 4 ad 3 ; *II Sent.* d. 13 q. 1 art. 4 ad 3 ; *De Pot.* q. 4 art. 1 ad 5 ; et cf. *ibid.* q. 6 art. 1 obj. 9.
(3) *II Sent.* d. 18 q. 1 art. 1 ad 5, art. 3 ad 1, d. 20 q. 1 art. 1 ad 4.
(4) *II Sent.* d. 18 q. 1 art. 1 ad 5.
(5) 1ª q. 91 art. 2 ad 1 et 3,q. 92 art. 4 ; *III Sent.*d. 3 q. 2 art. 2 ad 4.
(6) 1ª 2ae q. 113 art. 10.
(7) P. 8.

gunt praeter ordinem naturae, cum haec ad ordinem naturae non pertineant » (1). On ne peut entendre ces mots en ce sens que la création et la justification ne sont pas des miracles uniquement parce qu'elles ne peuvent avoir d'autre cause que Dieu, et ne se produisent donc pas en dehors de l'ordre de la nature. Car on pourrait alors raisonner *a pari* : la résurrection d'un mort ne peut avoir d'autre cause que Dieu ; elle ne se produit donc pas en dehors de l'ordre de la nature, et n'est donc pas un miracle. A ce compte il n'y aurait de miracle que si Dieu fait ce que la créature elle aussi est capable de faire !

Si les faits d'ordre transcendant, comme la création et la justification, ne sont pas des miracles, c'est qu'ils sont totalement, de par leur essence même, en dehors du domaine des activités naturelles ; il y a comme une loi en vertu de laquelle Dieu en est nécessairement l'auteur, et par conséquent la question de savoir s'ils sont ou non conformes à l'ordre de la nature, ne peut même pas se poser. L'assertion « non contingunt praeter ordinem naturae » comporte donc ici une nuance particulière : la création et la justification « non contingunt praeter ordinem naturae », parce qu'elles ne constituent pas une exception proprement dite : une exception suppose en effet qu'il existe un ordre établi, dont la trame soit brisée par un fait hétérogène. De même, « non sunt nata fieri per alias causas », en ce sens que l'action divine ne saurait pas ici se substituer à une action des créatures. Alors qu'une résurrection et une guérison miraculeuse se définissent précisément par rapport aux activités créées et à leurs successions habituelles au milieu desquelles elles prennent place, la création et la justification sont dans un plan tout autre, transcendant à celui de l'ordre naturel (2).

De même quand S. Thomas dit qu'il n'y a miracle que quand une chose est mue contrairement à son inclination « praeter ordinem propriae causae quae nata est facere hoc », et que pour ce motif la justification n'est pas un miracle, puisque Dieu seul peut en être l'auteur(3), il en-

(1) 1ª q. 105 art. 7 ad 1. — Voir de même : 1ª 2ae q. 113 art. 10 ad 2 et 3 ; *IV Sent.* d. 17 q. 1 art. 5 sol. 1 ; *De Pot.* q. 6 art. 2 corp., ad 5 et 6 ; et comp. *II Sent.* d. 18 q. 1 art. 3 ad 1, où S. Thomas dit de la création : « non est in re unde aliter esse deberet ».

(2) CAJETAN, *in* 1m *q.* 105 *art.* 8, affirme que pareils faits ont naturellement Dieu pour cause, en ce sens que Dieu n'en est pas « causa ignota », mais qu'il y agit conformément à des lois que nous connaissons. Cela est très vrai, mais on peut douter que ce soit là le sens du passage de S. Thomas.

(3) 1ª 2ae q. 113 art. 10 ad 2.

tend dire que la justification est essentiellement du domaine des actions divines ; toute activité créée suppose d'ailleurs dans le sujet récepteur une puissance passive, une capacité de subir cette activité, et est donc toujours « causa propria » (1).

§ 4. — *La notion essentielle du miracle.*

Il est facile de s'apercevoir que les trois propriétés caractéristiques du miracle sont intimement liées l'une à l'autre et se superposent même pour une bonne part. De fait, l'analyse de la seule notion de cause absolument cachée peut les faire connaître. De ce que le miracle est opposé à toutes les puissances naturelles de l'être qui en est le sujet, il résulte que Dieu seul, à l'exclusion de toute cause créée, peut le produire, et à l'action exclusive de Dieu ne correspond dans la créature que la puissance obédientielle.Ces deux propriétés sont donc au fond identiques ; seuls les points de vue sont différents.Peut-on en dire autant du caractère d'exceptionnalité ? L'exceptionnalité n'implique pas la transcendance, s'il s'agit uniquement d'une exception à ce que nous voyons se passer habituellement. Mais plaçons-nous au point de vue ontologique, et entendons par cours de la nature la suite des événements telle qu'elle résulte des activités des causes efficientes secondes. Dès lors, si l'on ne considère que l'ensemble des lois qui régissent les activités créées on pourrait dire que l'exceptionnalité et la transcendance s'identifient : étant donné que Dieu gouverne normalement l'univers par l'intermédiaire des causes secondes, toute intervention immédiate de Dieu est évidemment en dehors du cours ordinaire des choses, et inversement, tout ce qui est en dehors de ce cours ordinaire n'est pas d'ordre naturel et est dû par conséquent à l'intervention de la cause première. Il en est autrement, si l'on tient compte des lois qui régissent, pour ainsi dire,

(1) Cf. A. de Poulpiquet, *L'Objet intégral de l'Apologétique*, p. 89-90, Paris, 1912, et A. Lefebvre, *La notion du surnaturel*, dans RCF, t. L (1 juin 1907), p. 580, qui écrit avec beaucoup d'à propos : « le miracle est essentiellement un fait qui paraît dans le cours naturel des choses, à la place d'un autre fait que cette trame comporte.... Là où l'œuvre de Dieu ne se substitue pas à l'œuvre de la nature, il n'y a pas de miracle ». — V. Frins, *art. cit.*, dans PJ, 1897, p. 380-384, montre très bien que d'après ces textes de S. Thomas il ne suffit pas, pour qu'un fait soit miraculeux, que Dieu en soit la cause immédiate, et qu'il faut encore autre chose qui en fasse quelque chose de préternaturel. Mais il ne nous paraît pas suffisamment rendre compte de la tournure étrange employée par le saint Docteur.

l'activité immédiate de Dieu lui-même: il se peut que l'action immédiate de Dieu soit conforme à des lois, comme c'est généralement le cas pour la création des âmes et la justification ; il se peut aussi qu'elle ne le soit pas.

Il y a donc en réalité deux conditions essentielles au miracle,et celui-ci devra se définir d'après S. Thomas : ce que Dieu opère immédiatement, sans l'activité principale des causes secondes dont il se sert habituellement, et en dehors des lois qui régissent soit l'ordre naturel, soit l'ordre surnaturel.

Certains auteurs se sont demandés si c'est la transcendance ou bien le caractère exceptionnel du miracle qui constitue l'essence de celui-ci. Sur laquelle de ces deux propriétés convient-il de mettre l'accent dans la définition?

G. Sichirollo insiste sur la transcendance : le miracle est avant tout le fait divin (1). A. de Poulpiquet lui répond à juste titre que la création et la justification, tout en étant des faits divins, ne sont pas en général des miracles parce qu'il leur manque le caractère d'exceptionnalité. Il en conclut que c'est bien ce dernier caractère qui constitue la notion essentielle du miracle (2). Nous répliquerons à notre tour qu'il y a des faits exceptionnels qui ne sont pas miraculeux parce qu'il leur manque la transcendance,comme les faits extraordinaires dûs à l'intervention des démons. La chose sans doute dépend du sens que l'on donne au mot « exceptionnel » et de la façon dont on conçoit le cours de la nature : rappelons que la terminologie du Docteur Angélique est elle-même hésitante. Mais on ne peut dire sans autre explication que la transcendance est une conséquence de l'exceptionnalité, « Dieu seul pouvant changer l'ordre de la nature ». C'est pourquoi il nous semble préférable, pour éviter toute confusion, d'ajouter au caractère d'exceptionnalité celui de transcendance. Et pour autant que ces deux propriétés appartiennent de toute nécessité à la notion du miracle, on ne peut guère poser la question de savoir laquelle est plus essentielle que l'autre. Toutes les définitions données par S. Thomas incluent d'ailleurs ce double point de vue (3).

(1) *Nomenclatura tomistica nella teorica del miracolo*, p. 13, Rovigo, 1909.

(2) Dans RSPT, 1909, p. 803. Comp. *L'Objet intégral de l'Apologétique*, p. 90-91 : « Le miracle, étant un effet exceptionnel, est par là même un effet *transcendant* ».

(3) Cf. Benoît XIV, *Opus de Servorum Dei beatificatione et Beatorum canonizatione*, l. IV P. 1 c. 1 (vol. 7, p. 153) (éd. de Naples, 1773-1775).

Il nous semble plus intéressant de nous demander si d'après le Docteur Angélique il faut définir le miracle un fait qui dépasse toutes les forces de la nature créée et ne *peut* donc être opéré que par Dieu seul, ou bien un fait qui *en réalité* est opéré par Dieu,soit que la nature puisse, à sa manière, l'opérer également, soit que ses capacités ne puissent pas du tout y atteindre.

Les deux conceptions se retrouvent à titre égal sous la plume de S. Thomas, et au fond les deux définitions ne s'excluent nullement. La différence est uniquement dans le point de vue. Considérons le cas de la guérison instantanée d'une maladie non incurable à la seule invocation du secours divin. Sans doute, les agents créés laissés à leurs propres forces pourraient, après un temps plus ou moins considérable et moyennant des conditions d'action déterminées, opérer cette même guérison. Mais en fait cette guérison se réalise dans le cas supposé, sans que ces conditions soient vérifiées, sans qu'il faille une durée de temps plus ou moins considérable, sans aucune intervention active des forces naturelles. Il sera vrai de dire : Voilà une guérison que la nature, d'une autre façon il est vrai, pourrait opérer, mais que *in casu* Dieu opère sans elle. Mais il ne sera pas moins exact d'affirmer :Voilà un fait que Dieu seul peut réaliser de cette manière.

On remarquera cependant que,pour que ces deux affirmations soient vraies, il faut qu'elles tiennent compte de la façon dont agissent respectivement Dieu et les causes secondes. En vérité, Dieu fait tout ce qu'il fait, par là même qu'il se passe du concours des causes secondes, d'une façon telle que lui seul peut le faire (1). Par conséquent si on définit le miracle comme un fait opéré en réalité par Dieu, cette définition inclut manifestement l'autre. Au contraire, si on entend par miracle ce que Dieu seul peut faire, on exclut à première vue, aussi longtemps qu'on n'ajoute pas certaines déterminations comme « dans le sujet » ou « de telle façon », plusieurs catégories de miracles, notamment les faits miraculeux qui ne sont pas, d'après le langage thomiste que

(1) Ce qui n'implique pas nécessairement que l'on puisse *toujours* reconnaître à quel agent un phénomène doit être attribué. Dieu, qui peut produire sans le concours des causes secondes les effets propres de celles-ci, ne pourrait-il p. ex. opérer directement par lui-même une guérison qui procède progressivement, de sorte que rien ne différencie extérieurement cette guérison d'une guérison naturelle? Il semble qu'au moins du point de vue de la puissance absolue de Dieu, rien ne s'y oppose. Mais même en ce cas, ontologiquement, l'action de Dieu, étant celle de la cause première, est d'un tout autre ordre, que ne le serait celle des causes créées.

nous étudierons plus loin, des miracles « supra naturam ». Cette seconde définition nous paraît donc moins heureuse.

§ 5. — *Le Miracle doit-il être un fait sensible?*

Les auteurs modernes qui font plus ou moins ouvertement profession de thomisme, donnent du miracle des définitions qui ne s'écartent guère de celles que donne S. Thomas, mais ajoutent généralement aux éléments de la définition thomiste la qualification d'effet sensible : le fait miraculeux doit être perceptible aux sens, soit en lui-même soit au moins dans l'une ou l'autre de ses manifestations (1).

S. Thomas lui-même ne considère pas le caractère sensible comme un élément nécessaire de la définition du miracle. On trouverait déjà une première indication de cette manière de voir dans le fait que, quand le Docteur Angélique définit le miracle ou énumère ses propriétés principales, il ne fait jamais aucune mention de ce caractère.

La même chose ressort en second lieu de ce que le Docteur Angélique ne refuse nullement le nom de miracle à des faits qui ne sont rien moins que sensibles. Ainsi, la transsubstantiation est un miracle (2), l'Incarnation du Verbe est un miracle (3), et même « miraculum miraculorum » (4), la conception et l'enfantement virginal du Christ sont des miracles (5). La création de l'âme humaine et la justification sont elles aussi miraculeuses, au cas où elles se produisent en dehors des règles ordinaires (6).

(1) Voir p. ex. : C. J. Callan, *The Nature and Possibility of Miracles*, dans ITQ, 1910, p. 477 et 481 ; L. de Grandmaison, *Les signes divins et le miracle*, dans RSR, 1914, p. 115 (– art. *Jésus-Christ*, dans DA, t. II, col. 1412) ; A. de Poulpiquet, *L'Objet intégral de l'Apologétique*, p. 92 ; id., *Le Miracle et ses suppléances*, p. 153 et 160, Paris, 1913 ; J. Didiot, *Logique surnaturelle objective*, p. 126, Paris, 1892 ; V. Frins, *art. cit.*, p. 120 ; A. Van Weddingen, *De Miraculo*, p. 121 et 140, Lovanii, 1869.

(2) 3ª q. 29 art. 1 ad 2 ; *IV Sent.* d. 11 q. 1 art. 3 sol. 3 ; *De Pot.* q. 6 art. 2 ad 2. Cf. *Officium de Festo Corporis Christi*, Ad Matut., lect. IV, où l'Eucharistie est appelée « miraculorum ab ipso (Christo) factorum maximum ».

(3) 3ª q. 31 art. 1 ad 2 ; *De Pot.* q. 6 art. 2 ad 3.

(4) *III Sent.* d. 3 q. 2 art. 2 ; *IV Sent.* d. 11 q. 1 art. 3 sol. 3 ; *De Pot.* q. 6 art. 2 ad 9, art. 9 obj. 9. Voir aussi *Contra Gent.* l. IV c. 27 : « inter omnia mirabilissimum », et *in Joa. II* lect. 3 : « nihil mirabilius ».

(5) 3ª q. 29 art. 1 ad 2, q. 33 art. 4 ; *II Sent.* d. 18. q. 1 art. 3 ; *III Sent.* d. 3 q. 2 art. 2 ; *De Pot.* q. 6 art. 2 ad 3 ; *Quodl.* 6 art. 18 ; *in Hebr. II* lect. 1, *XI* lect. 3 ; *Comp. theol.* c. 227.

(6) Voir plus haut, p. 18-19.

S. Thomas reconnaît d'ailleurs explicitement deux espèces de miracles : les uns, cachés, auxquels seule la foi peut atteindre, les autres, manifestes, qui peuvent faire partie d'une construction apologétique. « Miraculorum Dei quaedam sunt, dit-il, de quibus est fides, sicut miraculum virginei partus et resurrectionis Domini, et etiam sacramenti altaris ; ... quaedam vero miracula sunt ad fidei comprobationem, et ista debent esse manifesta » (1). En d'autres termes, les miracles peuvent être des faits sensibles et peuvent ne pas l'être.

Cette manière de voir se comprend. Autre chose est qu'un fait soit en lui-même un miracle, autre chose qu'il soit pour nous discernable soit comme fait, soit comme fait surnaturel. Qu'un fait puisse ou non être perçu par les sens, sa nature intime n'en est pas changée (2). Mais comme les auteurs parlent généralement du miracle dans des ouvrages d'apologétique, on comprend aussi que par miracle ils entendent le miracle sensible, qui est le seul qui puisse leur servir. S. Thomas considère les

(1) 3ª q. 29 art. 1 ad 2 ; et cf. q. 31 art. 1 ad 2. — Le texte comporte aussi une difficulté. Il place en effet la résurrection du Christ parmi les miracles qui ne sont pas manifestes comme tels et qu'on connaît par la foi : S. Thomas n'est-il pas dès lors en opposition avec la doctrine de l'Église (cf. Denz. 1625) ? Nous n'avons pas ici à traiter cette question. Qu'il nous suffise de noter que d'après d'autres passages tels que 1ª q. 1 art. 8, *III Sent.* d. 23 q. 2 art. 1 ad 4, *De Verit.* q. 14 art. 2 ad 9, et surtout 3ª q. 53 art. 1 et 2, la résurrection du Christ a une réelle valeur apologétique. D'autre part, S. Thomas enseigne que le Christ a fourni aux Apôtres des preuves manifestes de sa résurrection (3ª q. 55 surtout art. 5 et 6 ; *III Sent.* d. 21 q. 2 art. 3) : celle-ci n'est donc pas connue uniquement par la foi. Rien ne s'oppose à ce qu'un fait surnaturel puisse être considéré tantôt comme objet de foi, tantôt comme objet de connaissance naturelle, et comme motif de crédibilité relativement à d'autres objets de foi. Comp. R. Garrigou-Lagrange, *De Revelatione*, 2ª ed., vol. I, p. 499-500, et vol. II, p. 350, Romae-Parisiis, 1921 : « resurrectio Christi non est solum miraculum ex signis, v. g. ex cicatricibus, naturaliter cognoscibile, sed est simul mysterium fidei ».

(2) Peu d'auteurs reconnaissent cela explicitement. On peut citer L. Brémond, *La vraie notion du miracle*, dans RSE, t. 84 (oct. 1901), p. 289, et A. Van der Heeren, *Mirakel of Providentieel feit*, dans OG, 1922, p. 446-447. D'autres admettent qu'il y a des miracles non sensibles, mais ne signalent le fait qu'à la dérobée : J. V. Bainvel, *Nature et surnaturel*, 3e éd., p. 297, Paris, 1905 ; R. Garrigou-Lagrange, *op. cit.*, vol. II, p. 43-44. — Je ne comprends pas pourquoi M. Van der Heeren, *loc. cit.*, p. 447-448, élude la difficulté mentionnée dans la note précédente : alors qu'il cite à bon droit la transsubstantiation comme exemple d'un miracle qui est objet de foi, il place la résurrection parmi les miracles qui servent à confirmer la foi.

choses de plus haut ; cependant là où il traite du miracle en tant que motif de crédibilité, il lui arrive de laisser entendre qu'il s'agit du miracle fait sensible (1). A. de Poulpiquet exagère manifestement en disant que le miracle ne saurait exciter l'étonnement s'il n'était pas un effet perceptible aux sens (2) : d'après S. Thomas, l'étonnement dans le miracle suppose une exception à une loi connue ou connaissable ; mais loi et exception peuvent être connues par la foi aussi bien que par l'expérience. L'étonnement, dans le langage thomiste, ne correspond pas toujours adéquatement à l'attitude psychologique que nous appelons de ce nom (3).

ARTICLE TROISIÈME

LA GENÈSE DE LA DÉFINITION ET DE LA NOTION THOMISTES DU MIRACLE.

Nous voudrions, par une étude génétique, mettre encore mieux en lumière le caractère métaphysique de la définition et de la notion thomistes du miracle. Après avoir indiqué de quelle façon S. Augustin entend le miracle, nous parcourrons brièvement les diverses étapes de l'évolution qui aboutit à la conception que nous avons étudiée et développée dans les pages qui précèdent.

§ 1. — *S. Augustin.*

Le terme « miraculum » n'a pas chez S. Augustin la signification précise qu'il a chez S. Thomas. Il peut désigner en effet non seulement le miracle proprement dit, c'est-à-dire l'effet directement opéré par Dieu à l'encontre du cours ordinaire des choses, mais aussi tous les pro-

(1) Voir p. ex. 1ª q. 112 art 2 ; 2ª 2ªe q. 178 art. 1 ; *Contra Gent.* l. I c. 6, l. III c. 99.

(2) *Le Miracle et ses suppléances*, p. 153. — Voir de même V. Frins, *art. cit.*, p. 389, et G. Mattiussi, *Conoscibilità del miracolo*, dans ScC, ser. IV, vol. XIV (oct. 1908), p. 436.

(3) L'opinion d'A. de Poulpiquet a, à première vue, quelque fondement dans 1ª q. 105 art. 7 ad 3, où S. Thomas, répondant à une objection basée sur le principe « admiratio est de rebus sensui manifestis », semble n'admettre *que* le miracle d'ordre sensible ; mais la réponse du saint Docteur, qui suffit pour détruire l'objection proposée, ne saurait prétendre à résoudre les objections analogues. Elle ne vaudrait pas p.ex. pour la transsubstantiation.

diges, réels ou apparents, opérés par les anges (1), les démons (2), les magiciens (3), ou encore ceux que la tradition attribue aux dieux du paganisme (4) ; et même, dans un sens absolument large, l'appellation de miracle s'applique à tout phénomène, naturel ou non,pour autant qu'il présente, de quelque façon que ce soit, un aspect merveilleux : c'est que pour S. Augustin toutes les créatures avec tout ce qu'elles produisent ou peuvent produire, sont, à l'égard de notre faible intelligence humaine, plus ou moins mystérieuses et incompréhensibles : aussi le cours naturel des événements est-il lui-même une suite de miracles, « quotidiana miracula », et ces merveilles de tous les jours l'emportent souvent sur les miracles extraordinaires (5). Il y a là un bel exemple d'équivocité,—disons plutôt, pour parler correctement : d'analogie, puisque quelque chose au moins est commun à tout ce qui est ainsi dénommé miracle —. S. Augustin certes ne manque pas d'établir, comme nous le verrons, une distinction entre le véritable miracle divin et tout ce qui, supraterrestre ou non, rentre dans l'ordre des choses créées ; il n'en reste pas moins vrai qu'à l'encontre de ce que nous constatons chez S. Thomas, le terme miracle n'a pas sous la plume de l'évêque d'Hippone une signification rigoureusement technique. Aussi ne trouvons-nous pas ici cette distinction si importante chez le Docteur Angélique entre « miraculum » d'une part, « mirabile », « mirum », « miraculum quoad nos », de l'autre.

Inutile de remarquer que dans ces conditions la création et la justification seront toujours des faits miraculeux chez S. Augustin, alors que S. Thomas, conformément au sens plus restreint qu'il donne au mot miracle, introduit ici des distinctions.

(1) *Civ. Dei* l. X c. 18 (PL, 41, col. 297).

(2) *Civ. Dei* l. XXI c. 6 n. 1 (PL, 41, col. 717) ; *De Trin.* l. IV c. 11 (PL, 42, col. 897).

(3) *Epist.* 137 c. 4 n. 13 (PL, 33, col. 521) ; *De Serm. Dni* l. II c. 25 n. 85 (PL, 34, col. 1307-1308) ; *Sermo* 90 n. 5 (PL, 38, col. 562) ; *Lib. de div. Quaest.* q. 79 (PL, 40, col. 90-93) ;*De Trin.* l. III c. 7 (PL, 42, col. 875).

(4) *Civ. Dei* l. X c. 16 n. 1 (PL, 41, col. 294), c. 18 (col. 297), l. XXII c. 10 (col. 772).

(5) *Epist.* 102 q. 1 n. 5 (PL, 33, col. 372) ; *En. in Joa.* tr. VIII n. 1 (PL, 35, col. 1450), tr. IX n. 1 (col. 1458), tr. XXIV n. 1 (col. 1592-1593) ; *En. in Ps.* 90 n. 6 (PL, 37, col. 1164), *in Ps.* 110 n. 4 (col. 1465) ; *Sermo* 126 c. 3 n. 4 (PL, 38, col. 699-700), *Sermo* 242 c. 1 (col. 1139), *Sermo* 247 n. 2 (col. 1157) ; *Civ. Dei* l. X c. 12 (PL, 41, col. 291), l. XXI c. 4 n. 3 (col. 713), c. 7 n.1 (col. 718) ; *De Trin.* l. IV c. 19 n. 25 (PL, 42, col. 905) ; etc.

Il n'est pas non plus étonnant après cela que le mot miracle ait un nombre de synonymes beaucoup plus considérable chez S. Augustin que chez S. Thomas. Les termes « signa » (1), « prodigia » (2), « virtutes signorum » (3), « monstra » (4), « magnalia » (5), « mirabilia » (6), « ostenta » (7), « mira » (8), « portenta » (9), peuvent, tout autant que « miracula », désigner les phénomènes merveilleux. S. Thomas, on s'en souvient, n'a gardé comme synonymes de « miraculum », que quatre de ces vocables : « signum », « virtus », « prodigium » et « portentum » (10) ; il relègue les autres, pour autant qu'il s'en sert, dans la catégorie inférieure du « mirum », c'est-à-dire du merveilleux opéré par les créatures, quelles qu'elles soient.

S. Augustin, disions-nous, fait malgré tout une place spéciale au miracle divin. Il est de toute première importance de rechercher comment il le définit et caractérise. Nous trouvons une définition bien

(1) *Epist.* 137 c. 4 n.15 (PL, 33, col. 523) ; *Sermo* 316 c. 1 (PL, 38, col. 1432) ; *Lib. de div. Quaest.* q. 79 n. 3 (PL, 40, col. 92) ; *Civ. Dei* l. XX c. 19 n. 4 (PL, 41, col. 687), l. XXII c. 5 (col. 756) ; *De Trin.* l. III c. 10 (PL, 42, col. 879), l. IV c 19 (col. 905).

(2) *En. in Ps.* 110 n. 4 (PL. 37, col. 1465) ; *Lib. de div. Quaest.* q. 79 n. 3 (PL, 40, col. 92) ; *Civ. Dei* l. XII c. 27 (PL, 41, col. 376), l. XX c.19 n. 4 (col. 687), l. XXI c. 8 n. 5 (col. 722), l. XII c. 8 n.1 (col.760).

(3) *Contra litteras Petiliani* l. II c. 55 (PL, 43, col. 302).

(4) *Civ. Dei* l. XXI c. 8 n. 5 (PL, 41, col. 722).

(5) *Contra Faust.* l. XXVI c. 3 (PL, 42, col. 481) ; *De Trin.* l. III c. 6 (col. 875).

(6) *Civ. Dei* l. XXII c. 10 (PL, 41, col. 772) ; *contra Faust.* l. XXVI c. 3 (PL, 42, col. 481).

(7) *Civ. Dei* l. XXI c. 8 n. 5 (PL, 41, col. 722).

(8) *Civ. Dei* l. XXII c. 10 (PL, 41, col. 772).

(9) *Civ. Dei* l. XXI c. 8 n.2 et 5 (PL, 41, col. 720-722) ; *De Trin.* l. IV c. 19 n. 25 (PL, 42, col. 905).

(10) Voir plus haut, p.3 Signalons en passant que les termes retenus par S. Thomas sont ceux de II Cor. XII 12, et Hebr. II 4. Les commentateurs de ces textes avaient attiré l'attention sur ces termes en essayant de justifier leur emploi par l'Apôtre. Voir p. ex. WALAFRID STRABON, *Glossa ordinaria, in II Cor.* XII 12 (PL, 114, col. 568-569), et PIERRE LOMBARD, *Collectanea, in II Cor.* XII 12 et *Hebr.* II 4 (PL, 192, col. 86 et 415). Leurs explications prirent une place dans la théorie systématique du miracle à partir d'Alexandre de Halès (voir *Summa Theolog.* P. 2 q. 42 m. 1) et d'Albert le Grand (voir *II Sent.* d. 18 art. 5, coll. *I Sent.* d. 43 art. 4 ; *Summa Theol.* P. 2 tr. VIII q. 31 m. 2 art. 2 partic. 1) qui se chargèrent d'ailleurs de les développer. Celles de S. Thomas se rattachent directement à celles de ces derniers.

nette du miracle dans son traité *De utilitate credendi* ; elle est d'autant plus précieuse qu'elle est la seule que l'on puisse découvrir en parcourant le bon nombre de volumes où se trouve consignée l'activité littéraire de l'évêque d'Hippone. « Miraculum voco, lisons-nous, quidquid arduum aut insolitum supra spem vel facultatem mirantis apparet » (1). Le miracle est donc un fait insolite que celui qui en est le témoin étonné ne saurait ni attendre ni réaliser. Cette définition, fort large certes, n'exclut nullement le merveilleux angélique ou diabolique, ni même certains phénomènes naturels rares et prodigieux. L'on serait tenté de croire qu'elle ne vise pas le miracle au sens strict, mais il faut remarquer d'autre part qu'à chaque instant S. Augustin, même à propos des miracles qu'il affirme être directement opérés par Dieu ou le Christ, insiste principalement sur le fait que pareils phénomènes sont inattendus et contraires au cours normal des événements. Le miracle, pour S. Augustin, est avant tout de l'insolite : c'est le fait inattendu, rare, étrange, tranchant sur le cours ordinaire des événements (2). Aussi est-il naturel dans ces conditions que les merveilles de la nature ou les prodiges angéliques et démoniaques soient appelés du même nom que les miracles divins.

Mais ce n'est là que l'élément extérieur et subjectif de ce qui, dans la pensée de S. Augustin, constitue le miracle au sens strict. Celui-ci comporte en outre un élément intrinsèque et objectif, que l'on a parfois perdu de vue. La rareté de certains miracles est bien d'après S. Augustin d'un ordre à part, et, si l'on y regarde de près, le véritable miracle divin n'est nullement confondu avec les prodiges naturels, quelque grands et quelque rares qu'ils puissent être. Certes il y a des raisons, si on se place à un point de vue bien limité, de mettre sur le

(1) *De util. cred.* c. 16 n. 34 (PL, 42, col. 90), et non *De Trin.* l. III c. 5, comme le prétend E. Coste, *Qu'est-ce que le miracle?* p. 48, Paris, 1900, qui se fie sans doute aux indications fournies par certaines éditions des œuvres de S. Thomas. Le même auteur cite d'ailleurs la définition sous la forme que lui a donnée le Docteur Angélique.

(2) *De Gen. ad litt.* l. VI c. 14 n. 25 (PL, 34, col. 349), l. IX c. 17 (col. 406) ; *En. in Joa.* tr. VIII n. 1 (PL, 35, col. 1450), tr. IX n. 1 (col. 1458), tr. XXIV n. 1 (col. 1592-1593) ; *En. in Ps.* 110 n. 4 (PL, 37, col. 1465) ; *Sermo* 126 c. 3 n. 4 (PL, 38, col. 699-700), *Sermo* 242 c. 1 (col. 1139) ; *De cura pro mortuis gerenda* c. 16 n. 19 (PL, 40, col. 606) ; *Civ. Dei* l. X c. 12 (PL, 41, col. 291), l. XII c. 27 (col. 376) ; *Contra Faust.* l. XXVI c. 3 (PL, 42, col. 481), l. XXIX c. 2 et 4 (col. 489-490) ; *Contra adversar. Legis et Prophet.* l. I c. 7 (col. 608-609) ; *De Trin.* l. III c. 5-6 (col. 874-875), l. VIII c. 7 n. 11 (col. 957) ; etc.

même pied les faits miraculeux proprement dits et les faits naturels et quotidiens ; néanmoins le véritable miracle est en lui-même quelque chose d'autre, appartenant à un ordre tout spécial (1). Aussi S. Augustin laisse-t-il entendre souvent que le vrai miracle est essentiellement une œuvre réservée à Dieu seul (2). « S. Augustin attribue toujours les faits qu'il considère comme des miracles proprement dits, à Dieu ou au Christ » (3), même s'il déclare par ailleurs qu'ils ont été opérés par les anges ou par de saints personnages. Il dit même explicitement que les causes des faits miraculeux n'ont pas été renfermées par Dieu dans les créatures, mais qu'elles sont cachées en Dieu seul (4). Il sait d'autre part fort bien que la matière corporelle n'obéit pas « ad nutum » aux anges et aux démons, qui ne peuvent dès lors que mettre en activité des forces préexistantes, et dont les prodiges restent par conséquent dans les limites de l'ensemble des capacités des créatures (5).

M. J. Grange prétend que pendant toute une partie de sa vie, l'evêque d'Hippone s'en est tenu au seul point de vue extérieur, et que « ce n'est que dans les ouvrages composés après l'an 400 qu'il pénètre plus avant et signale dans le miracle une intervention spéciale de Dieu » (6).

(1) Voir surtout : *De cura pro mortuis gerenda* c. 16 n. 19 (PL, 40, col. 606) ; *De Trin.* l. III c. 2 n. 7 (PL, 42, col. 871), c. 9 n. 19- c. 10 (col. 879) : « Exceptis igitur illis quae usitatissimo transcursu temporum in rerum naturae ordine corporaliter fiunt... ; exceptis etiam illis quae in eodem ordine rara sunt..., alia sunt illa quae quamvis ex eadem materia corporali ad aliquid tamen divinitus annuntiandum nostris sensibus admoventur, quae proprie miracula et signa dicuntur... ».

(2) *De Gen. ad litt.* l. IX c. 15 (PL, 34, col. 403-404), c. 18 (col. 406-407) ; *En. in Joa.* tr. VIII n. 1-3 (PL, 35, col. 1450-1451), n. 9 (col. 1456), tr. IX n. 1 (col. 1458), tr. XVII n. 1 (col. 1527), tr. XXIV n. 1 (col. 1592-1593), tr. XCI (col. 1860-1862) ; *En. in Ps.* 90 n. 6 (PL, 37, col. 1164), in *Ps.* 93 n. 8 (col. 1199), *in Ps.* 110 n. 4 (col. 1465), *in Ps.* 130 n. 6 (col. 1707) ; *Sermo* 126 c. 3-4 (PL, 38, col. 699-700), *Sermo* 242 c. 1 (col. 1139), *Sermo* 247 n. 2 (col. 1158) ; *Civ. Dei* l. X c. 12 (PL, 41, col. 291), l. XII c. 27 (col. 376), l. XXI c. 8 n. 2-3 (col. 721), l. XXII c. 8-10 (col. 768-772) ; *Contra Faust.* l. XXVI c. 3 (PL, 42, col. 481), l. XXIX c. 4 (col. 490) ; *De Trin.* l. III c. 4-6 (col. 874-875).

(3) J. Grange, *Le miracle d'après Saint Augustin*, p.26, Brignais, 1912.

(4) *De Gen. ad litt.* l. IX c. 18 (PL, 34, col. 406-407).

(5) *In Heptat.* l. II c. 21 (PL, 34, col. 602-603) ; *Lib. de div. Quaest.* q. 79 n. 1 (PL, 40, col. 91) ; *Civ. Dei* l. X c. 16 n. 2 (PL, 41, col. 294-295), l. XVIII c. 18 (col. 574-575), l. XXI c. 6 n. 1-2 (col. 716-718) ; *De Trin.* l. III c. 1 (PL, 42, col. 870-871), c. 7-10 (col. 875-881), l. IV c. 11 (col. 897).

(6) *Op. cit.*, p. 21.

C'est vouloir être trop subtil. La chose ne pourrait-elle pas être due au pur hasard? Les ouvrages antérieurs à l'an 400 constituent une minorité, et S. Augustin y traite du miracle beaucoup moins souvent : si dans ces conditions, l'évêque d'Hippone, qui n'écrit pas de dissertation systématique au sujet du miracle, mais n'en parle qu'occasionnellement, omet de mettre en lumière ou de signaler un point de vue qu'il envisage ailleurs, on ne peut guère attribuer quelque importance à ce fait.

Quoi qu'il en soit, pour être fixé sur la pensée complète et définitive de l'évêque d'Hippone, il faut tenir compte tant du point de vue objectif de l'intervention spéciale de Dieu que du point de vue plus extérieur de l'étrangeté. La définition du miracle donnée par S. Augustin ne comprend donc pas tous les élements qui font chez, le même auteur, partie de la véritable notion du fait miraculeux. Il faut donc soigneusement distinguer ici notion et définition (1).

Certains auteurs ont eu le tort de négliger le point de vue de l'action de Dieu. Tel J. Martin, écrivant que selon S. Augustin « le miracle n'a réellement qu'une particularité », notamment d'être rare (2), et que Dieu « produit le miracle par une action qui n'a rien de plus fort ni de plus immédiat que celle d'où résultent les phénomènes ordinaires » (3). Certes, S. Augustin admet que Dieu est l'auteur de toutes choses, et que tout est de quelque façon merveilleux, mais cela n'empêche point que parmi les « miracles » il y en ait qui dépendent de la cause divine d'une façon spéciale et plus directe, et qui pour cela même sont miracles à un titre particulier. Tout ce qu'on peut dire, c'est que S. Augustin attribue généralement à cet élément de transcendance une importance moindre et ne le fait jamais entrer dans une définition.

A. Sabatier est encore plus inadéquat. A l'en croire (4), S. Augustin aurait réduit le miracle à un phénomène qui ne nous étonne qu'à cause de notre ignorance » (5). La preuve en serait dans le fait que d'après

(1) Si, au cours des pages suivantes, il nous arrive de parler de la *notion augustinienne* du miracle, nous considérons cette notion comme caractérisée non par l'exclusion de l'élément objectif, mais par la mise à l'avant-plan de l'élément extérieur et subjectif.

(2) *Saint Augustin*, 2e éd., p. 326, Paris, 1907.

(3) *Ibid.*, p. 317, coll. p. 320.

(4) *Esquisse d'une philosophie de la religion*, 9e éd., p. 75, Paris, s. d.

(5) Voir aussi Houtteville, *La Religion chrétienne prouvée par des faits*, t. II, l. I, ch. 6, p. 37-38, Amsterdam, 1744.

l'évêque d'Hippone le fait miraculeux n'est pas antinaturel, mais seulement opposé à ce que nous connaissons de la nature.

M. J. Grange lui répond que « l'étonnement que provoque le miracle vient de notre irréflexion et non de notre ignorance » (1). Ni l'un ni l'autre n'a ici la note juste. Le miracle d'après S. Augustin nous étonne parce qu'il est rare et étrange (2). S'il n'est pas antinaturel, c'est parce qu'il est opéré par l'auteur de la nature (3), et il est opposé à ce que nous connaissons de la nature, parce que nous ne saurions prévoir les exceptions que Dieu apporte, à son gré, au cours ordinaire des choses. Tout au plus peut-on dire que c'est parce que nous ne réfléchissons pas que nous ne nous étonnons plus des merveilles auxquelles nous sommes habitués.

Aussi le jugement de M. R. Seeberg : « Nicht objektiv, sondern nur subjektiv ist also die Unterscheidung des wunderbaren und des natürlichen Geschehens begründet » (4), est-il vrai de la définition, mais non de la notion augustinienne du miracle.

On pourrait à la vérité objecter que la théorie augustinienne relative à l'efficacité du miracle suppose seulement que celui-ci est un fait extraordinaire : le miracle est capable d'amener l'homme à la foi pour autant — principalement du moins — qu'il excite son attention, et la force à se tourner vers les choses religieuses et à considérer les motifs de crédibilité (5).Or, pareil mode d'action ne requiert nullement que le miracle soit réellement un fait divin : n'importe quel fait extraordinaire qui de par la divine Providence est en relation avec des circonstances religieuses, suffit à provoquer la secousse salutaire. Et on comprend fort bien aussi que dans ces conditions S. Augustin n'ait pas senti le besoin de traiter le problème du discernement du miracle (6). Il n'est pas nécessaire de savoir que Dieu seul est l'auteur d'un prodige, pour que celui-ci puisse attirer l'attention. La conception du miracle, « fait

(1) *Op. cit.*, p. 34, note, coll. p. 21. Voir aussi J. Martin, *op. cit.*, p. 326-328.

(2) *En. in Joa.* tr. VIII n. 1 (PL, 35, col. 1450), tr. IX n. 1 (col. 1458), tr. XXIV n. 1 (col. 1593) ; *Civ. Dei* l. XXI c. 8 n. 3 (PL, 41, col. 721) ; *De util. cred.* c. 16 (PL, 42, col. 90).

(3) *De Gen. ad litt.* l. VI c. 13 (PL, 34 col. 349), c. 18 (col. 351), l. IX c. 18 n. 34 (col. 407) ; *Civ. Dei* l. XII c. 25 (PL, 41, col 375), l. XXI c. 7 n. 1 (col. 718-719), c. 8 n. 2 et 5 (col. 721-722) ; *Contra Faust.* l. XXVI c. 3 (PL, 42, col. 480-481).

(4) Art. *Wunder*, dans PRE, 3e Aufl., Bd. 21, p. 560.

(5) Voir plus loin, chap. IV, art. 2.

(6) Voir plus loin, chap. V, art. 3.

spécifiquement divin », détonne dans l'ensemble de la doctrine augustinienne.

A cela il suffit de répondre que nous n'avons pas à attribuer à S. Augustin *notre* logique et *notre* manière de raisonner. L'insistance mise sur le point de vue extérieur du miracle, la définition du miracle en fonction de ce seul point de vue, la conception du rôle joué par le fait miraculeux et l'absence d'une théorie relative au discernement de l'origine divine d'un prodige, peuvent sans aucun doute être facilement intégrées dans une synthèse dont tous les éléments se tiennent parfaitement. D'autre part cependant il est indubitable que le vrai miracle est présenté aussi comme un fait essentiellement et immédiatement divin. On ne peut en conclure qu'à un manque d'harmonisation de deux points de vue qui ne s'excluent du reste pas, et au caractère peu déterminé de la notion augustinienne. Il faut constater ce fait ; il n'est pas permis de le supprimer. On peut ultérieurement chercher à l'expliquer, mais nous n'avons pas à le faire ici (1).

§ 2. — *L'influence de S. Augustin jusqu'à S. Anselme.*

S. Augustin est somme toute le seul auteur antérieur au XIII^e^ siècle, dont la théorie du miracle mérite sérieusement considération. Il n'y a pas, il est vrai, consacré un traité systématique, mais l'activité si variée et si abondante qu'il a déployée comme exégète, théologien, apologiste, prédicateur, philosophe et historien, lui a fourni tant d'occasions de parler du miracle, qu'on n'a pas de peine à retrouver chez

(1) Ne faudrait-il pas, parmi les facteurs qui ont influencé l'évêque d'Hippone, faire une large part à la persuasion ancienne et traditionnelle selon laquelle la divinité seule est à un titre spécial l'auteur du miracle? Dans l'Écriture Sainte, la notion du miracle implique également une intervention immédiate de Dieu dans le cours des choses. Voir p. ex. L. FONCK, *Die Wunder des Herrn im Evangelium*. I. Teil, p. 52-54, Innsbruck, 1903 ; R. SEEBERG, *art. cit.*, p. 558-559. E. MÉNÉGOZ lui-même concède que c'est là la notion *historique* du miracle biblique, qui pourtant est d'ordre secondaire à côté de la conception *religieuse* que lui fait trouver sa philosophie religieuse symbolo-fidéiste. Voir *La notion biblique du miracle*, Paris, 1894, réédité dans *Publications diverses sur le fidéisme*, vol. I, p. 124-162, Paris 1909, où l'on trouvera aussi, p. 163-205,300-319, et vol. III, p. 196-200, Paris, 1913, d'autres études où l'auteur précise et défend sa pensée. — D'un autre côté, on pourrait faire des rapprochements intéressants entre S. Augustin et Philon. Voir É. BRÉHIER, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, p. 182-184, Paris, 1908.

lui ample matière pour une reconstruction synthétique. Le haut moyen âge tout entier a été bien plus sobre en fait de déclarations doctrinales concernant le miracle. Cependant, s'il n'a fourni à ce sujet que des indications occasionnelles et fragmentaires, il serait facile de citer une interminable liste d'auteurs qui, suivant l'exemple de l'évêque d'Hippone, placent plus ou moins explicitement les miracles sur le même pied que les événements les plus naturels : les uns et les autres sont au fond également merveilleux et dûs à la même toute-puissance divine.

A vrai dire, l'inspiration augustinienne n'est pas toujours également manifeste, mais on la constate parfois avec évidence. Pour S. Grégoire le Grand († 604) par exemple, tout est également merveilleux et incompréhensible ; les naissances quotidiennes d'hommes qui n'étaient pas sont même plutôt plus merveilleuses que la résurrection d'un mort qui a vécu, et la multiplication des pains le fut moins que la germination des semences ; mais ces merveilles de tous les jours sont devenues viles et négligeables en raison de leur fréquence (1) : on croirait entendre S. Augustin lui-même. Plusieurs siècles plus tard, S. Pierre Damien († 1072) rappellera l'évêque d'Hippone dans son énumération des merveilles naturelles et dans sa façon d'y comparer le miracle (2). L'augustinisme aura ses représentants jusqu'en plein XIII^e siècle.

Sans aller jusqu'à affirmer que S. Augustin ait en la matière commandé tout ce que le haut moyen âge a pensé au sujet du miracle, on ne peut s'empêcher de rapprocher ici des doctrines augustiniennes sur le caractère « miraculeux » des événements naturels et le caractère « naturel » du miracle, la crédulité médiévale qui a si fréquemment considéré comme historiques les faits les plus extraordinaires et les plus invraisemblables, sans ressentir le moindre besoin d'un examen critique (3). N'est-ce point en effet que l'on considérait le merveilleux comme un résultat normal et naturel de l'existence d'un Dieu tout-puissant qui gouverne le monde ? Les manifestations de cette mentalité sont innombrables, et se trouvent aussi bien dans les ouvrages à caractère historique que dans les panégyriques ou les productions parénétiques. Qu'on songe seulement un instant à l'abondante littérature des *Vitae*, des Annales, des Chroniques, ou aux nombreux écrivains qui, comme S. Gré-

(1) *Moral.*, l. IV c. 15 n. 18 (PL, 75, col. 738-739) ; *Homil. in Evang.*, XXVI n. 12 (PL, 76, col. 1204).

(2) *De divina omnipotentia*, c. 10-11 (PL, 145, col. 611-614).

(3) Nous n'entendons nullement discuter la réalité des « miracles » du moyen âge. Il paraît cependant vraisemblable qu'un bon nombre n'ont existé que dans l'imagination du peuple ou des écrivains.

goire de Tours († 594) (1), S. Grégoire le Grand († 604) (2), et plus tard Pierre le Vénérable († 1156) (3) et Césaire d'Heisterbach († vers 1210) (4), ont entrepris *ex professo* la narration des faits merveilleux, capables d'édifier ou au moins d'intéresser les fidèles, qui étaient réputés s'être passés soit dans l'antiquité soit même à leur époque. Il faut y ajouter encore l'interminable série des « miracles de la Ste Vierge » (5). Il y a là un genre littéraire spécial et extrêmement vaste — que nous n'avons ni à expliquer ni à apprécier —, et il est curieux de noter que son origine en Occident ne semble pas beaucoup antérieure à l'époque de S. Augustin (6).

Le jugement porté par G. Kurth sur S. Grégoire de Tours nous paraît mériter d'être rapporté ici. « Le miracle, dans la pensée de Grégoire, n'est pas un acte extraordinaire et exceptionnel de la Providence suspendant momentanément le cours des lois naturelles, ou, si l'on veut, de ce que nous prenons pour elles, c'est au contraire une manifestation régulière et quotidienne de la puissance divine, qui, dès ce bas monde, distribue les récompenses et les punitions. On peut dire que Grégoire ne connaît rien de plus naturel que le surnaturel ; il en est tellement imprégné qu'il ne saurait se figurer le monde autrement que comme

(1) *In Gloria Martyrum* ; *De Passione et Virtutibus S.Juliani martyris* ; *De Virtutibus S. Martini episcopi* ; *Vita Patrum* ; *In Gloria Confessorum* ; *De Miraculis beati Andreae apostoli* (PL,71, col. 705-1102, ou mieux dans MGH, *Scriptores rerum merovingicarum*, t. I) — Au sujet de l'activité hagiographique de Grégoire, cf. H. Delehaye, *Les recueils antiques de miracles des saints*, dans AB, 1925, p. 305-325.

(2) *Dialogorum libri IV* (PL, 77, col. 149-429, et PL, 66, col. 126-204).

(3) *De Miraculis libri II* (PL, 189, col. 851-954).

(4) *Dialogus miraculorum* (éd. J. Strange, 2 vol., Coloniae, Bonnae et Bruxellis, 1851) ; *Miraculorum Libri VIII* (éd. A. Meister, *Die Fragmente der Libri VIII miraculorum des Caesarius von Heisterbach*, Rom, 1901).

(5) Cf. A. Poncelet, *Index miraculorum B . V. Mariae quae saec. VI-XV latine conscripta sunt*, dans AB, 1902, p. 241-360 ; *Bibliotheca hagiographica latina antiquae et mediae aetatis*, ad v. *Maria*, vol. II, p. 794-801, Bruxellis, 1900-1901(coll. Supplem. ed. alt.,p. 213-216, Bruxellis, 1911).

(6) Cf. H. Delehaye, *Saint Martin et Sulpice Sévère*, dans AB, 1920, p. 73 : « ... le miracle proprement dit occupe une place très restreinte dans les écrits de la période anténicéenne largement prolongée, et l'hagiographie elle-même est sous ce rapport d'une sobriété remarquable ». Le même auteur, *ibid.*, p.74, croit que l'origine de ce genre littéraire est à chercher en Égypte. — S. Augustin lui-même, *Civ. Dei* l. XXII c. 8 (PL, 41, col. 760-771), a un spécimen de cette littérature hagiographique ; voir à son sujet H. Delehaye, *Les recueils antiques de miracles des saints*, dans AB, 1925, p. 74-85. En ce qui concerne les Grecs, voir *ibid.*, p. 7-73.

une machine dont l'auteur vient à chaque moment corriger, suspendre ou modifier le fonctionnement ; aussi les merveilles les plus surprenantes de l'histoire ne lui inspirent-elles pas le moindre doute... » (1). Il y a peut-être ici quelque manque de précision, et nous dirions plutôt que pour S. Grégoire le miracle est bien une intervention spéciale de Dieu dans le cours des lois naturelles, et que cette intervention n'est pas exceptionnelle en ce sens seulement qu'elle est fréquente. Cette réserve faite, ce jugement pourrait également s'appliquer à beaucoup d'autres que S. Grégoire de Tours.

Même des auteurs à tendance théologique ou philosophique ne sont pas totalement étrangers à cette tournure d'esprit. Nous avons déjà cité S. Pierre Damien. On peut trouver des traces d'une mentalité semblable chez des auteurs comme Raban Maur († 858) (2), Robert Pulleyn († vers 1150) (3), Bandinus († vers 1150) (4) et Roland Bandinelli († 1181) (5).

Cela ne signifie pas cependant que parmi ces auteurs il n'y en ait point qui mettent en même temps une certaine opposition entre le fait naturel et le miracle, en ce sens que le premier soit directement l'œuvre des forces créées, tandis que le second ait pour cause immédiate et unique l'opération divine. C'est là chose assez explicable, si l'on tient compte du fait que S. Augustin lui-même distingue le miracle du fait naturel tantôt parce que le miracle est seulement plus insolite, tantôt parce qu'il est dû d'une façon spéciale à l'action de la cause divine. Antérieurement à S. Anselme pourtant, les témoignages bien caractérisés font défaut, ce que l'imperfection des spéculations métaphysiques à cette époque permet du reste de comprendre.

Avant de montrer comment cet élément objectif de la notion du miracle s'est progressivement éclairci et a acquis une importance croissante, jusqu'à être au XIII^e^ siècle incorporé dans la définition même du fait miraculeux, il y a lieu, à titre purement documentaire, et pour permettre une vue moins incomplète sur l'histoire des doctrines du miracle, de

(1) *Études franques*, t. II, p. 122-123, Paris-Bruxelles, 1919.
(2) *Lib. de sacris ordin.*, c. 19 (PL, 112, col. 1185).
(3) *III Sent.* c. 28 (PL, 186, col. 803).
(4) *I Sent.*, d. 44 (PL, 192, col. 1024).
(5) A. Gietl, *Die Sentenzen Rolands nachmals Papstes Alexander III*, p. 60, Freiburg, 1891. — Toute la scolastique d'ailleurs a reconnu, mais dans un sens assez différent, que le miracle est naturel. Voir Chap. II, art. 2.

dire quelques mots de l'un ou l'autre auteur dont la conception diffère quelque peu de la conception traditionnelle.

Il s'agit d'abord de Jean Scot Ériugène († vers 870). On l'a nommé le père des antiscolastiques (1). Il a comme tel une place à part dans l'histoire des doctrines de la tradition chrétienne, si tant est qu'il faille le ranger dans cette tradition. Le miracle n'est d'après lui le résultat ni de la seule action de Dieu ni de la seule action de la nature, mais de la coopération des deux (2). C'est probablement là une conséquence du panthéisme de l'auteur. Notons cependant que même pour Scot Ériugène le miracle est un fait qui nécessite une intervention spéciale de Dieu, intervention qui a pour effet de donner une direction particulière et nouvelle à l'activité des forces naturelles (3). Aussi est-il encore une fois faux de prétendre avec A. Sabatier (4) que Scot Ériugène réduit le miracle « à un phénomène qui ne nous étonne qu'à cause de notre ignorance ».

De Scot Ériugène on peut rapprocher Maïmonide († 1204), bien qu'il en diffère tant par le milieu auquel il appartient que par ses vues philosophiques. Sa notion du miracle n'est d'ailleurs pas non plus exactement la même. D'après le célèbre philosophe juif, lorsque Dieu a créé le monde, il en a disposé les éléments et les puissances actives de telle sorte qu'au moment voulu par sa Providence, par exemple au moment où tel prophète accomplit tel geste ou prononce telle parole, les forces naturelles produisent un phénomène extraordinaire (5). Les miracles ne sont donc nullement le résultat d'une intervention particulière et immédiate du Créateur, intervention qui pourtant ne répugnerait pas (6), mais seulement des phénomènes naturels extraordinaires voulus par la Providence générale de Dieu. Si dans la Bible les miracles sont attribués à Dieu, ce n'est qu'en tant qu'il faut en dernière analyse considérer Dieu comme l'auteur de toutes choses : il n'y a somme toute là qu'une figure de style (7).

(1) M. De Wulf, *Histoire de la Philosophie médiévale*, 5e éd., t. I, p. 122, Louvain, 1924.

(2) *De divisione naturae*, l. V n. 23 (PL, 122, col. 902).

(3) *Ibid.*, coll. *Comment. in Evang. sec. Joan.* fragm. III (col. 340).

(4) *Op. cit.*, p. 75.

(5) Cf. S. Munk, *Le Guide des égarés*, II, ch. 29, p. 224-226, et aussi p. 287 note et p. 296 note. Voir d'autres textes cités dans L. G. Lévy, *Maïmonide*, p. 165, Paris, 1911.

(6) S. Munk, *op. cit.*, II, ch. 29, p. 226 ; III, ch. 32, p. 256.

(7) Id., II, ch. 48, p. 361-366. — On voit par ce bref exposé combien

Malgré les vives controverses suscitées dans le monde juif par les doctrines de Maïmonide, controverses qui atteignirent même la théorie du miracle (1), cette conception, comme d'ailleurs celle de Jean Scot Érigène, n'eut aucune influence marquante au moyen âge. Ce n'est guère qu'à l'époque moderne qu'on trouvera des conceptions qu'on pourrait en rapprocher (2).

§ 3. — *La scolastique de S. Anselme à Albert le Grand.*

C'est à partir de S. Anselme († 1109) que se prépare la voie où la scolastique va s'engager. Le célèbre archevêque de Cantorbéry distingue un triple ordre de choses, d'après un triple ordre de causes agissantes : la nature, la volonté de la créature, et la volonté de Dieu. Sans doute les deux premières ne peuvent se passer de l'action et de la permission divines ; mais Dieu peut être seul à agir : pareilles actions divines constituent le « cursus rerum mirabilis » (3). Ce n'est encore là qu'un essai d'interprétation du miracle dans un système métaphysique qui s'étend à l'ordre universel, et d'une définition qui se place au point de vue de la cause efficiente ; mais cet essai est d'autant plus digne d'être noté qu'il

nous nous écartons du jugement de A. Van Weddingen, *op. cit.*, p. 68, d'après lequel Maïmonide reléguerait le miracle parmi les concepts symboliques ou mythologiques. Maïmonide dit exactement le contraire : « admettre l'éternité (du monde)... comme une nécessité,... ce serait... taxer nécessairement de mensonge tous les miracles,... à moins, par Dieu ! qu'on ne veuille aussi interpréter allégoriquement les miracles,... ce qui conduirait à une espèce de folie » (S. Munk, *op. cit.*, II ch. 25, p. 197).

(1) En voir un résumé dans L. G. Lévy, *op. cit.*, p. 232 et ss.

(2) Ainsi p. ex., Houtteville, *op. cit.*, t. II, l. I, ch. 6, p. 27-43, et Ch. Bonnet, *Recherches philosophiques sur les preuves du christianisme*, ch. 5 et 6 (dans *Démonstrations Evangéliques* de Migne, t. XI, p. 487 et ss.), déclarent que le miracle est dû non à une intervention immédiate de Dieu, mais à des lois naturelles préétablies et préordonnées par Dieu de telle sorte qu'au moment voulu elles donnent lieu à un événement inattendu et extraordinaire. On sent ici l'influence de la philosophie de Leibniz. Voir aussi des auteurs tels que O. Fluegel, *Das Wunder und die Erkennbarkeit Gottes*, p. 29-33, Leipzig, 1869, et P. Gloatz, *Wunder und Naturgesetz*, dans TSK, 1886, p. 513-511, qui accentuent la part de l'activité de la nature dans l'opération miraculeuse en réduisant celle-ci à n'être qu'une utilisation ou une combinaison de forces naturelles par Dieu.

(3) *Lib. de conceptu virgin. et origin. peccato*, c. 11 (PL, 158, col. 445-446).

semble être le premier du genre, et que le texte où il s'exprime a été cité assez souvent par les scolastiques du XIIIe siècle (1).

Désormais on caractérisera de plus en plus le miracle par son origine immédiatement divine, et on l'opposera par là aux faits naturels. Comme au XIIe siècle la question du miracle n'est pour ainsi dire pas encore traitée *ex professo*, nous en sommes réduits pour cette époque à des indications occasionnelles et par conséquent assez peu explicites. On pourrait citer les noms d'Alger de Liège († vers 1131) (2), d'Abélard († 1142) (3), de l'auteur des *Sententiae divinitatis* (entre 1141-1148) (4), de Robert Pulleyn († vers 1150) (5), de Roland Bandinelli († 1181) (6), d'Alain de Lille († 1202) (7) et de Pierre de Poitiers († 1205) (8). Mais cette tendance n'est pourtant pas absolument générale. S. Bernard († 1153) par exemple, note que les faits naturels diffèrent des miracles en ce que « ipsa consuetudine viluerunt » (9), et appellera simplement les miracles « minus usitata effecta » (10) ; ces expressions rappellent nettement l'évêque d'Hippone. Un pareil augustinisme se retrouve aussi, mais à un degré déjà moindre, chez Rupert de Deutz († 1135) (11), Pierre le Vénérable († 1156) (12) et Adam de Perseigne († 1203) (13).

(1) Voir p. ex. : Alexandre de Halès, *Summa Theologica* P. 2 q. 39 m. 4, q. 42 m. 2 art. 2 ; Albert le Grand, *II Sent.* d. 18 art. 4 ; *Summa Theol.* P. 2 tr. VIII q. 31 m. 2 art. 3 ; Pierre de Tarentaise, *II Sent.* d 18 q. 1 art. 4 ; S. Thomas, *De Pot.* q. 6 art. 2 arg. sed contra 1, art. 4. obj. 6.

(2) *De sacramentis corporis et sanguinis dominici*, l. I c. 9 (PL, 180, col. 768).

(3) *Expos. in Hexaemeron*, de 2a die (PL, 178, col. 746) ; *Expos. in Ep. Pauli ad Rom.*, l. IV c.11 (col. 931) (?) ; *Introd. ad theol.*, l.III (col. 1111) ; *Theol. christ.*, l. III (col. 1245).

(4) Tr. 5 (éd. Geyer, p. 133*).

(5) *III Sent.*, c. 23 (PL, 186, col. 803).

(6) A. Gietl, *Die Sentenzen Rolands*, p. 225.

(7) *Contra Haereticos*, l. I c. 58 (PL, 210, col. 361-362) ; *Theologicae regulae*, reg. 57-58 (col. 648).

(8) *I Sent.*, c. 8 (PL, 211, col. 820-821), où l'on retrouve la distinction anselmienne des trois ordres.

(9) *In Vigilia Nativitatis Dni Sermo* IV, n. 3 (PL, 183, col. 101).

(10) *De Consideratione*, l. V c. 4 (PL, 182, col. 794). — La même notion est supposée c. 5 (col. 795).

(11) *In Evang. S. Joannis Commentarium*, l. II (PL, 169, col. 276).

(12) *Tractatus contra Judaeos*, c. 1 (PL, 189, col. 588).D'autre part, le miracle est pour cet auteur une œuvre essentiellement divine. Cf. *ibid.* (col. 587-588, 596-597).

(13) *Mariale*, Sermo III (PL, 211, col. 725).

Plus avant dans le XIII^e siècle, la définition donnée par Césaire d'Heisterbach († vers 1240) garde encore une teneur pleinement augustinienne. « Miraculum dicimus, écrit Césaire, quicquid fit contra solitum cursum naturae, unde miramur » (1). On comprend qu'étant historien plus que théologien ou philosophe,il soit ici en retard sur son époque. Cela met d'autant mieux en lumière que le changement accompli aux XII^e et XIII^e siècles dans la notion du miracle est dû surtout à une pénétration philosophique plus profonde. Le même auteur ajoute cependant que la cause efficiente du fait miraculeux n'est autre que Dieu (2).

Venons-en aux définitions du miracle qui préparent immédiatement celle de S. Thomas. La première définition proprement dite que nous connaissions est celle que S. Thomas attribue à Richard de S. Victor († 1173) en ces termes : « Miraculum est opus Creatoris manifestativum divinae virtutis » (3). Albert le Grand la met sur le compte des « Magistri » sous cette forme : « Miraculum est opus divinae potentiae ostensivum » (4). On pourrait à la rigueur contester que les deux Docteurs visent la même définition. Cela semble néanmoins probable, mais en ce cas Albert le Grand omet le mot essentiel « Creatoris », à moins toutefois que S. Thomas ne change la formule en l'harmonisant davantage avec ses conceptions personnelles. C'est bien le mot « Creatoris » qu'il est intéressant de souligner. Les mots « manifestativum divinae virtutis » désignent en effet une des fonctions principales du miracle, une de ses propriétés, plutôt que ce qui le constitue en propre. Pour la première fois, à supposer que « Creatoris » soit authentique, on définit le miracle par sa cause efficiente.

L'introduction de la philosophie aristotélicienne dans les écoles va accentuer le mouvement commencé au XII^e siècle. Guillaume d'Auxerre († 1231) (5) ne donne pas de définition proprement dite du miracle, mais il le caractérise nettement. Il oppose en effet les miracles — faits qui sont « supra naturam » —, aux faits naturels — qui sont «secundum naturam» — ; la raison adéquate de cette opposition se trou-

(1) *Dialogus miraculorum*, d. 10 c. 1 (vol. 2, p. 217).
(2) *Ibid.* (p. 217-218).
(3) *De Pot.* q. 6 art. 2 arg. sed contra 2.
(4) *II Sent.* d. 18 art. 3.
(5) Sa *Summa aurea* fut probablement écrite entre 1215 et 1230. Je renvoie à l'édit. Phil. Pigouchet, Paris, 1500.

ve dans les causes efficientes qui produisent les uns et les autres (1). Ainsi par exemple,Dieu change chaque jour l'eau en vin dans les vignes, mais seulement par l'intermédiaire de la nature : ce qui fait que ce n'est pas un miracle comme le changement opéré à Cana. De même, lorsque la verge de Moïse fut changée en serpent par la seule opération de Dieu, ce fut un miracle ; mais lorsque les magiciens du Pharaon firent la même chose, ce ne fut qu'une opération naturelle, parce qu'accomplie par l'intermédiaire des « semina » amenés par les démons (2).

Guillaume d'Auvergne († 1249) définit clairement le miracle : « Miracula autem appellamus virtutis Dei admirandas operationes insolitas cursuique naturae contrarias » (3). Nous trouvons ici les deux éléments qui seront désormais considérés comme les deux propriétés essentielles du miracle : l'origine divine et l'opposition au cours de la nature. Tout en insistant à plusieurs reprises sur le fait que le miracle est dû à Dieu seul, Guillaume d'Auvergne, qui ne s'occupe pas *ex professo* du miracle, n'entre pas dans de plus profonds développements.

Alexandre de Halès († 1245) (4) développe au contraire longuement, en les précisant beaucoup, les idées de Guillaume d'Auxerre, qui fut d'ailleurs une de ces sources. Relevons ce qui présente le plus d'intérêt pour l'étude de l'origine des idées de S. Thomas.

Alexandre cite la définition augustinienne du miracle et la soumet à l'analyse : il est amené ainsi à en préciser les différents termes (5). La précision la plus remarquable concerne le mot « arduum » : « arduum, écrit Alexandre, dicitur supra potestatem naturae ». C'est faire entrer par le fait même la transcendance du miracle, c'est-à-dire son origine immédiatement divine, dans la définition, et donner à la formule de S. Augustin un sens tout nouveau. Aussi Alexandre fait-il plus que supposer ou déclarer en passant que Dieu est la cause efficiente unique et directe du miracle : il y insiste à diverses reprises, de sorte que c'est

(1) L. I c. 12 (fol. 24*v*° - 25*r*°) ; l. IV, *De Sacram. Euchar.*, c. 2 ol. 258*r*°), c. 4 (fol. 259*v*°).

(2) L. I c. 12 (fol. 25*r*°).

(3) *De fide*, c. 3.

(4) Sa *Summa Theologica* fut composée entre 1230 et 1245. Pour plus d'uniformité, nous citons toujours d'après les divisions adoptées par l'édition de Venise de 1575, mais pour le premier livre, édité à Quaracchi, nous avons tenu compte du texte critique.

(5) P. 2 q. 42 m. 1, coll. P. 1 q. 21 m. 5 art. 1, P. 2 q. 42 m. 6 art. 1,

bien là ce qui d'après lui caractérise le miracle et le distingue de tout ce qui est naturel : « miracula autem ab alio principio fiunt quam sit natura, scilicet a superiori, id est, prima natura » (1).

Le terme « insolitum » est expliqué nettement, et si l'explication s'écarte peut-être du sens le plus obvie du mot, elle se rapproche de celui que S.Thomas lui attribuera à son tour (2) : « non dicitur insolitum tantum quia raro evenit..., sed quia contra consuetum cursum naturae, etsi frequenter eveniat » (3). C'est une seconde condition pour qu'un fait soit miraculeux : il faut un contraste avec le cours ordinaire des événements, en ce sens qu'il faut une violation d'une loi naturelle particulière : la créature laissée à ses propres forces devrait, en raison de sa forme spécifique, produire un effet contraire à celui qui se produit en réalité (4).

Cette condition « contra naturam », d'autre part, ne suffit pas non plus pour qu'il y ait un miracle : les monstres sont « contra naturam », mais produits par la nature : ce ne sont donc pas des miracles, car ceux-ci ont essentiellement pour cause l'auteur même de la nature (5). Les deux premières conditions énoncées dans la définition et expliquées de la sorte doivent donc être réalisées à la fois.Les deux autres n'en sont que des conséquences et ont trait à l'effet psychologique produit par le miracle ou à l'étendue de notre pouvoir par rapport à lui.

Le terme « miraculum » peut avoir aussi un sens plus large. Les prodiges des magiciens, enseigne Alexandre, sont appelés miracles, mais improprement. Sans doute, par la rapidité avec laquelle ils sont opérés, ils diffèrent des effets naturels, que la nature produit successivement : ils requièrent néanmoins un certain laps de temps,bien qu'imperceptible, alors que l'action divine est absolument subite. Mais comme nous ne pouvons distinguer ce qui se fait d'une manière vraiment instantanée de ce qui se fait presqu'instantanément, nous appelons miracle aussi bien le merveilleux dû à l'intervention des substances spirituelles que

(1) P. 2 q. 42 m. 3 ; et cf. *ibid.* m. 4 art. 2, q. 43 m. 1 et 2, q. 100 m. 2 art. 1.

(2) Voir plus haut, p. 10 et ss.

(3) P. 2 q. 42 m. 1 ad 2 ; et cf. P. 1 q. 21 m. 5 art. 1.

(4) Alexandre de Halès explique en effet que « contra naturam » signifie « contra formam » : voir P. 2 q. 42 m. 4 art. 3. C'est manifestement une conséquence de sa philosophie aristotélicienne.

(5) P. 2 q. 42 m. 3.

le vrai miracle divin (1). Alexandre avoue emprunter cette terminologie à S. Augustin (2).

Citons pour mémoire une deuxième définition du miracle : « Miraculum est opus occultas naturas in actum reducens ad ostensionem sapientiae virtuosae » (3). Ce n'est pas là, à vrai dire, une définition proprement dite, donnant la note distinctive du fait miraculeux, mais on ne doit pas s'étonner que, dans un article traitant *ex professo* de la cause finale du miracle, Alexandre ait voulu inclure celle-ci en une formule originale.

Le Docteur irréfragable est beaucoup moins net et beaucoup moins en progrès sur ses prédécesseurs, lorsqu'il s'agit de préciser le sens du mot « mirabile ». A la suite de S.Augustin, on n'avait pas, antérieurement au XIII^e^ siècle, établi de distinction entre le « mirabile » et le « miraculum » ; les deux termes semblent synonymes(4). Chez Alexandre, tantôt « mirabile » est le terme générique désignant à la fois le vrai miracle et ce qui de quelque façon lui ressemble (5) ; tantôt il semble s'identifier à « miraculum » : en ce cas le démon ne peut faire des « mirabilia » (6) ; tantôt il désigne le merveilleux opéré, grâce à leur nature plus parfaite, par les anges ou les démons (7) ; tantôt il désigne la classe des miracles qui sont « praeter naturam » (8) ; tantôt — et plus souvent — il désigne le fait merveilleux que Dieu seul peut opérer, mais qui est seulement supérieur à la nature et non contre la nature : c'est en ce sens que la création, le gouvernement divin, l'Incarnation, la formation d'Ève, la justification, la résurrection finale, n'étant pas des faits réellement « insolita » (9), sont des « mirabilia » et non des miracles, encore

(1) P. 2 q. 43 m. 1 ; et cf. q. 85 m. 3.

(2) *Lib. de div. Quaest.* q. 79 n. 4 (PL, 40, col. 92).

(3) P. 2 q. 42 m. 4 art. 1.

(4) Voir p.ex. : *De Mirabilibus Sacrae Scripturae* (ouvrage attribué longtemps à S. Augustin, mais datant en réalité du VII^e^ siècle), l. I c.1 (PL, 35, col. 2151-2152) ; S. ANSELME, *Lib. de conceptu virgin. et origin. peccato*, c. 11 (PL, 158, col. 445-446) ; BANDINUS, *I Sent.*, d. 44 (PL, 192, col. 1024) ; ADAM DE PERSEIGNE, *Mariale*, Sermo III (PL, 211, col. 725) ; et au XIII^e^ siècle lui-même, GUILLAUME D'AUVERGNE, *De Universo*, secundae partis Pars 2, c. 127.

(5) P. 2 q. 42 m. 2 art. 2, et peut-être *ibid.*, m. 1.

(6) P. 2 q. 85 m. 3.

(7) P. 2 q. 43 m. 1. — D'après P. 2 q. 100 m. 2 art. 1, le démon fait des « mira ».

(8) P. 1 q. 21 m. 5 art. 2 par. 2.

(9) Il y a là une certaine incohérence : pourquoi ces faits ne sont-ils pas, au moins certains d'entre eux, « contra consuetum cursum naturae » ?

que la condition « arduum » se réalise chez eux. La justification fait exception : elle n'est ni « arduum » ni « insolitum », parce que la volonté de la créature y intervient (1).

Concluons de tout cela que si la notion et surtout la définition du miracle se sont précisées chez Alexandre de Halès, il règne cependant chez lui un désarroi considérable en ce qui concerne la terminologie.

S. Bonaventure († 1274) se rapproche en bien des points de son maître Alexandre de Halès. Signalons rapidement ses principales caractéristiques. Ne consacrant pas une question spéciale à la définition du miracle, le Docteur Séraphique ne discute pas celle que donne S. Augustin. Son enseignement est plus occasionnel. A propos de la question de la formation d'Ève, S. Bonaventure exige deux conditions pour qu'il y ait un miracle : le fait doit avoir Dieu pour auteur, et il doit être « contra naturam », en ce sens que la nature doit pouvoir elle aussi produire la même perfection, mais d'une autre manière (guérison d'un aveugle, résurrection d'un mort). Car lorsque Dieu agit seulement « supra naturam », c'est-à-dire produit un effet que la nature ne peut en aucune façon réaliser (glorification des corps ressuscités, Incarnation), le fait est seulement un « mirabile », et non un « miraculum » (2). Les éditeurs de Quaracchi (3) concluent de là que S. Bonaventure appelle « mirabilia » les « miracula supra naturam » de S. Thomas, c'est-à-dire, comme nous le verrons, ceux où la perfection acquise miraculeusement ne peut en aucune façon être produite par la nature ; la chose est exacte, mais il faut remarquer en outre que d'après le Docteur Séraphique les adverbes « contra » et « supra » distinguent non pas deux catégories de miracles, mais seulement deux catégories de faits qui ont Dieu pour cause. Cette terminologie cependant n'est pas constante, car ailleurs le même Docteur écrit que le miracle est « supra naturam » (4). Les démons d'autre part ne font pas de vrais miracles, car ils ne font qu'utiliser habilement les forces de la nature : si leurs œuvres paraissent miraculeuses, c'est qu'elles se font en un laps de temps imperceptible (5).

(1) P. 2 q. 42 m. 2 art. 1-5, m. 4 art. 3 ; q. 85 m. 3(?).
(2) *II Sent.* d. 18 art. 1 q. 2 ad 5 et 6.
(3) Scholion *ibid.*, t. II, p. 438.
(4) Voir *II Sent.* d. 37 art. 2 q. 2 ad 4 ; *III Sent.* d. 4 art. 3 q. 2 ; *IV Sent.* d. 12 p. 1 art. 2 q. 3, d. 43 art. 1 q. 5, d. 47 art. 2 q. 2,
(5) *II Sent.* d. 7 p. 2 art. 2 q. 2,

Le désarroi dans la terminologie est encore plus marquant chez le maître de S.Thomas, Albert le Grand († 1280). Non seulement ses différents ouvrages témoignent d'une évolution de sa pensée et de sa terminologie, mais même dans un ouvrage déterminé, Albert n'est pas toujours d'accord avec lui-même. Aussi la lecture de chaque article où il est question du miracle suscite-t-elle de nouvelles difficultés. Nous devrons donc exposer séparément la doctrine de chaque ouvrage. La *Summa de Creaturis*, peu importante à notre point de vue (1), ne nous retiendra guère ; au contraire, nous aurons à examiner plus longuement le Commentaire sur les IV livres des Sentences et la *Summa Theologiae* (2), qui consacrent un assez grand nombre de pages à la question du miracle.Quelqu'ennui qu'il puisse y avoir à entrer ici dans des détails à première vue sans importance, il n'y a pas de meilleur moyen de mettre en lumière la valeur de ce qu'a réalisé le Docteur Angélique,et de faire comprendre la place qu'occupe celui-ci dans l'histoire des doctrines du miracle.

a) *Summa de creaturis.*

Signalons seulement qu'Albert le Grand y reprend la définition augustinienne du miracle, que «mirum», « mirabile » et « miraculum » se présentent comme des termes synonymes, qui diffèrent cependant « secundum rationem nominis », et que la création est qualifiée de miraculeuse (3). Cette terminologie annonce celle de l'ouvrage suivant, qui

(1) La *Summa de Creaturis*, pour autant qu'elle existe dans nos éditions ou que nous pouvons dans l'état actuel des recherches la compléter par les manuscrits (Cf.M.Grabmann,*Drei ungedruckte Teile der Summa de Creaturis Alberts des Grossen* [Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland, Heft 13], Leipzig, 1919), ne traite pas *ex professo* du miracle. Cependant, d'après P. 1 tr. IV q. 71 art. 3 ad 3, Albert se proposait d'en parler.

(2) La chronologie des œuvres d'Albert le Grand est loin d'être définitivement établie. Nous ne donnons donc les dates suivantes que sous réserve. La *Summa de Creaturis* paraît écrite vers 1245, et précéderait de peu le Commentaire sur les livres des Sentences. Le IVe livre du Commentaire date vraisemblablement de 1249, et est postérieur dans sa rédaction aux trois autres ; le IIe , qui paraît rédigé après le IIIe, date de 1246. Il y a en tout cas une étroite connexion entre cet ouvrage et la *Summa de Creaturis*. Enfin, quant à la *Summa Theologiae*, on peut dire que la 1a Pars en fut écrite après 1270, et la 2a après 1274, c'est-à-dire après la mort de S. Thomas. Voir en particulier F. Pelster, *Kritische Studien zum Leben und zu den Schriften Alberts des Grossen* (Ergänzungshefte zu den Stimmen der Zeit, Zweite Reihe : Forschungen, 4. Heft), Freiburg, 1920.

(3) P. 1 tr. I q. 1 art. 8.

est d'ailleurs sensiblement de la même époque. Il en est de même des explications qui accompagnent la définition du miracle.

b) *Commentaire sur les IV livres des Sentences.*

La définition du miracle, du moins la définition principale, est, comme chez Alexandre de Halès et dans la *Summa de Creaturis*, celle de S. Augustin (1). Chaque terme en est expliqué. « Arduum » exprime que la cause efficiente du fait miraculeux est supérieure à toutes les causes naturelles et volontaires (2) : le miracle est donc essentiellement une œuvre divine (3) ; « insolitum » signifie plus que la simple rareté, notamment l'opposition au cours ordinaire des choses (4), et même l'absence d'une cause ordinaire et naturelle (5). Les deux autres éléments de la définition expriment — Albert le Grand le dit explicitement (6) — le rapport du miracle à nos facultés cognitives et opératives.

L'expression « praeter spem » est déterminée ultérieurement : le miracle est « praeter spem naturae », mais non « praeter spem gratiae », c'est-à-dire qu'on ne peut attendre le miracle de la seule opération des natures créées telle que l'ordre naturel nous la fait connaître, mais que la révélation peut nous apprendre à l'avance des interventions d'un autre ordre (7). Ceci est à retenir pour ce que nous dirons bientôt de la définition thomiste.

En appliquant sa définition, Albert conclut que la création (y compris la « dispositio » et l'« ornatus »), l'Incarnation, la conception virginale, la résurrection finale, sont de véritables miracles (8).

Le cas de la justification est plus complexe. Dans le commentaire sur le IIe livre des Sentences, Albert concède que bien que la justification soit « supra nos », elle n'a lieu qu'avec notre consentement

(1) *II Sent.* d. 18 art. 3 ; et cf. *II Sent.* d. 1 art. 8, d. 18 art. 2 ; *IV Sent.* d. 17 art. 12, d. 43 art. 3.
(2) *II Sent.* d. 18 art. 3 ad 1.
(3) Voir encore *II Sent.* d. 1 art. 8, d. 18 art. 2.
(4) *II Sent.* d. 18 art. 3 ad 2-3.
(5) *IV Sent.* d. 17 art. 12.
(6) *II Sent.* d. 18 art. 3 ad 4-5 et 6.
(7) *II Sent.* d. 18 art. 3 ad 4-5, art. 4 ad obj. 2 ; *IV Sent.* d. 17 art. 12, d. 43 art. 3 ad 2.
(8) *II Sent.* d. 1 art. 8, d. 18 art. 3 ad 4-5, art. 4 ; *IV Sent.* d. 43, art. 3.

et n'est donc ni miraculeuse ni même un « mirabile » (1) ; au contraire, en commentant le IVe livre, il proclame que, bien que les « Magistri » disent qu'elle n'est pas miraculeuse, mais « mirabilis », il vaut mieux dire qu'elle est miraculeuse, et quand on lui objecte qu'elle requiert le concours de notre volonté, il répond que le miracle n'exclut pas une certaine participation de notre part, et cite en exemple la conception virginale de Marie dont le consentement fut également requis (2). La différence s'explique en partie en ce qu'Albert a pu changer d'avis pendant le laps de temps qui s'est écoulé entre la rédaction des deux passages (3). Elle dénote cependant une certaine instabilité dans la pensée.

D'autre part, Albert le Grand identifie en général « mirabile » et « miraculum » (4). Il reconnaît que d'aucuns distinguent les deux, mais trouve qu'il n'y a pas de motif suffisant pour le faire.

Le jugement relatif à la transsubstantiation vient encore bouleverser cette terminologie. N'étant ni « praeter spem », vu l'assurance que le Christ nous a donnée, ni « insolitum », la transsubstantiation n'est pas un miracle, mais elle est « mirabilis » (5).

Albert reconnaît cependant que le terme « miraculum », mais dans un sens plus large et moins vrai, peut s'appliquer aux merveilles des anges et des démons (6).

Notons enfin qu'Albert approuve, bien qu'avec des réserves, la définition du miracle qu'il dit être celle des « Magistri » : « Miraculum est opus divinae potentiae ostensivum » (7).

c) *Summa Theologiae.*

La définition du miracle, avec sa signification, est toujours la même, et le caractère transcendant du miracle est nettement affirmé (8). Si le miracle est « praeter spem admirantis », c'est parce qu'il est dû à la cause surnaturelle (9).

(1) *II Sent.* d. 18 art. 4.
(2) *IV Sent.* d. 17 art. 12.
(3) Voir plus haut, p. 45, note 2.
(4) *II Sent.* d. 1 art. 8, d. 18 art. 3 ad 4-5, art. 5.
(5) *IV Sent.* d. 11 art. 4.
(6) *II Sent.* d. 7 art. 10 et 11, d. 18 art. 2.
(7) *II Sent.* d. 18 art. 3.
(8) P. 2 tr. VIII q. 31 m. 2 art. 1 ; tr. XIII q. 81 ; tr. XVI q. 104 m. 2.
(9) P. 2 tr. VIII q. 31 m. 2 art. 1.

Albert le Grand énumère aussi d'une autre façon les conditions requises pour qu'il y ait un vrai miracle (1) : a) le miracle est tout d'abord l'œuvre de la seule volonté divine : Albert se réfère ici au *De Ecclesiastica Hierarchia* du Pseudo-Denis et à une *Homilia superJoannem* de S.Jean Chrysostome (2) ; b) la deuxième condition, pour laquelle le témoignage du Pseudo-Denis est encore invoqué, ne diffère guère de la première : le fait miraculeux ne peut être produit par les puissances naturelles ; c) en troisième lieu, la production du miracle doit être, contrairement à ce qu'est une production naturelle, subite et instantanée : Albert prétend, à tort, trouver cette condition dans un texte de S. Augustin (3) ; d) la quatrième condition est empruntée à S. Augustin : « miraculum fit per publicam justitiam sive per signa publicae justitiae ad eruditionem credentium » (4).

Il résulte de là que les anges et les démons, qui ne font que mettre en œuvre les forces de la nature, n'opèrent pas de véritables miracles, mais seulement des « mirabilia » : leur opération est seulement plus rapide que celle des forces naturelles corporelles laissées à elles-mêmes (5).

Aussi le terme « mirabile » est-il un terme générique désignant tout ce qui, en raison de son caractère insolite, cause l'étonnement (6).

Alors que la conception virginale est appelée « miraculum miraculorum » (7), la création, le gouvernement divin, la justification, la résurrection finale et l'Incarnation ne sont pas des miracles, car il leur manque pour l'être l'une ou l'autre condition (8).

Quand on lui objecte que d'après S. Augustin le gouvernement du monde est un miracle, Albert répond que c'est en un sens très large (9). Il parle de même au sujet de la formation d'Ève (10).D'autre part,

(1) P. 2 tr. VIII q. 30 m. 1 art. 1.

(2) Le même texte de S. Jean Chrysostome est encore allégué P. 2 tr. VIII q. 31 m. 2 art. 3 obj. 7. et tr. XIII q. 81. — Je n'ai pas retrouvé ni ce texte ni celui du Pseudo-Denis.

(3) *En. in Joa.* tr. XXIV n. 1 (PL, 35, col. 1593).

(4) *Lib. de div. Quaest.* q. 79 n. 4 (PL, 40, col. 92).

(5) P. 2 tr. VIII q. 30 m. 1 art. 1 et 2, tr. XIII q. 80 m. 1.

(6) P. 2 tr. VIII q. 31 m. 2 art. 2 partic. 1, coll. tr. XVI q. 104 m. 2. — Au premier endroit cité, Albert témoigne aussi de l'existence d'autres conceptions.

(7) P. 2 tr. VIII q. 32 m. 2 ad quaest. 4.

(8) P. 2 tr. VIII q. 31 m. 2 art. 3 ; tr. XVI q. 104 m. 2.

(9) P. 2 tr. VIII q. 31 m. 2 art. 3 ad 1.

(10) P. 2 tr. XIII q. 81.

la plupart de ces faits peuvent recevoir l'appellation de « mirabile » (1). Une distinction est à faire en ce qui concerne la création : tantôt elle est dite, de même que le gouvernement du monde, « nec miraculum nec mirabile », parce que nullement insolite (2), tantôt elle est appelée « mirabile », parce que provoquant l'étonnement (3).

On se rend aisément compte du fait que cette terminologie est confuse et instable, et qu'elle diffère, pour se rapprocher de celle d'Alexandre de Halès, de la terminologie du Commentaire sur les Sentences (4).

Hugues de Strasbourg, disciple d'Albert le Grand, interprète également la définition augustinienne dans le sens de la transcendance du miracle. Il requiert aussi que le miracle se fasse « in instanti », et appelle « mirum » ce qui n'est pas miraculeux au sens strict (5).

En jetant un coup d'œil d'ensemble sur l'histoire de la notion et de la définition du miracle, on remarque la mise à l'avant-plan, à partir de S. Anselme, d'un élément auquel S. Augustin avait accordé une moins grande attention, et que par le fait même il n'avait pas intégré dans la logique du système général. Sans doute, par esprit de tradition et par respect pour le grand Docteur qu'était l'évêque d'Hippone, on avait conservé sa définition, mais on en avait peu à peu changé la signification, et de plus en plus on définissait en réalité le miracle par sa cause efficiente.

Il suffit de considérer même rapidement les caractères généraux des mentalités augustinienne et scolastique, pour se rendre compte du fait que ce passage du point de vue psychologique ou subjectif au point de vue métaphysique était commandé par le développement de la pensée pendant le haut moyen âge. S. Augustin ne donne nullement des cours de philosophie ou de théologie : ce qu'il fait avant tout, c'est prêcher et exhorter ; s'il entame des controverses philosophiques, c'est surtout

(1) P. 2 tr. VIII q. 31 m. 2 art. 3 ; tr. XIII q. 81 ; tr. XVI q.104 m. 2. Dans le premier texte, la justification est dite « mira ».

(2) P. 2 tr. VIII q. 31 m. 2 art. 3.

(3) P. 2 tr. XVI q. 104 m. 2.

(4) L'un ou l'autre passage des Commentaires d'Albert le Grand sur les œuvres du Pseudo-Denis parle encore du miracle, mais ne nous apprend guère davantage. Cf. *Comm. in De Coel. Hierar.*, c. 8 par. 2 ; *in Epist. V* ; *in Epist. VII*.

(5) *Compendium theologicae veritatis*, l. I c. 28, édité parmi les œuvres d'Albert le Grand.

pour des motifs d'ordre religieux ; s'il décrit l'histoire, c'est pour en tirer des leçons pratiques. Mais par le fait même il s'arrête souvent, et peut s'arrêter, à l'aspect subjectif et psychologique des choses, sans se livrer à la besogne plus ardue deceux qui veulent scruter le fond des réalités et mettre de l'ordre dans leurs connaissances théoriques. La philosophie spéculative n'est certes pas absente de son activité littéraire, mais elle est subordonnée immédiatement à des fins d'ordre pastoral. C'est à cette attitude que l'on peut rattacher le point de vue auquel se place l'évêque d'Hippone pour considérer le miracle.

La scolastique, davantage préoccupée du dernier pourquoi des choses,ne s'est pas arrêtée là. Les études de philosophie systématique qui avaient fleuri dans l'antiquité païenne, devaient finalement tenter aussi les penseurs chrétiens.Cette constitution du système philosophique chrétien fut un travail de longue haleine. Elle avait trouvé un précieux instrument dans la Logique d'Aristote, à laquelle l'œuvre de Boèce avait initié le monde occidental. C'est lui qui rendit possible les travaux d'approche qui devaient mener à la synthèse scolastique. La tradition chrétienne a ainsi petit à petit formé un « patrimoine philosophique » (1), et élaboré un certain nombre d'éléments doctrinaux, encore bien fragmentaires et bien indécis, qu'il s'agissait de repenser, de passer au creuset d'une pénétration philosophique de plus en plus profonde, de réunir systématiquement entre eux et avec l'ensemble des connaissances humaines. A S. Anselme revient le mérite d'avoir tenté « un premier groupement des doctrines » (2) scolastiques. Faut-il s'étonner si c'est à partir de ce moment que l'on insista de plus en plus nettement sur le rapport du miracle avec sa cause efficiente?

Ce mouvement vers les études métaphysiques fut bientôt accentué par l'introduction dans les écoles de l'ensemble de la philosophie aristotélicienne (3), et c'est là, croyons-nous, un second facteur de la transformation que la scolastique fit subir à la théorie augustinienne du miracle. Le péripatétisme lui-même était construit sur une métaphysique des causes, et comme tel il favorisa singulièrement la nouvelle conception du miracle. Aussi voyons-nous que les auteurs qui furent parmi les premiers à entrer en contact avec la pensée aristotélicienne, tels qu'Alexandre de Halès et Albert le Grand, sont

(1) Voir M. De Wulf, *op. cit.*, t. I, p. 49-55.

(2) *Ibid.*, p. 120.

(3) Pour plus de détails sur l'influence d'Aristote au XIII^e siècle, voir p. ex. P. Mandonnet, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII^e siècle*, 2^e éd., 1^e partie, p. 27-63, Louvain, 1911.

beaucoup plus nets et plus catégoriques que leurs devanciers en ce qui concerne la conception transcendante du miracle, et n'éprouvent même aucun scrupule à interpréter la définition augustinienne en un sens tout nouveau.

§ 4. — *La transformation opérée par S. Thomas.*

Il nous sera facile maintenant de montrer comment S. Thomas, tout en se rattachant étroitement à ses prédécesseurs et à ses contemporains, les dépasse en plusieurs points.

Nous avons dit que le Docteur Angélique reprend pour son compte la définition augustinienne du miracle. C'est l'usage de l'époque. Il la cite à diverses reprises, soit en l'attribuant expressément à S. Augustin (1), soit comme la définition communément admise (2). Mais à la suite de l'évolution de la notion du miracle, il a été amené à la transformer, afin de l'accommoder à ses conceptions à lui. Pour nous en rendre compte, remarquons les termes dans lesquels il la présente, en les mettant en regard de ceux dont se sert l'évêque d'Hippone.

S. Augustin : Miraculum voco quidquid arduum aut insolitum supra spem vel facultatem mirantis apparet.

1ª *Q.* 105 *art.* 7 *obj.* 2 : Miraculum dicitur arduum et insolitum supra facultatem naturae et spem admirantis proveniens.

ibid. ad 2 : arduum — insolitum — supra facultatem naturae - - supra spem naturae.

II Sent. d. 18 *Q.* 1 *art.* 3 *obj.* 2 : Miraculum est aliquod arduum et insolitum.

ibid. obj. 3 : Miraculum est praeter spem admirantis apparens.

ibid. obj. 4 : Miraculum est supra facultatem naturae apparens.

IV Sent. d. 17 *Q.* 1 *art.* 5 *sol.* 1 : arduum — praeter spem, scilicet naturae — insolitum.

De Pot. Q. 6 *art.* 2 *obj.* 1 : Miraculum est aliquid arduum et insolitum, supra facultatem naturae et praeter spem admirantis apparens.

(1) *II Sent.* d. 18 q. 1 art. 3 obj. 2-3-4 ; *De Pot.* q. 6 art. 2 obj. 1, art. 9 obj. 11.

(2) 1ª q. 105 art. 7 obj. 2 et ad 2 ; *IV Sent.* d. 17 q. 1art. 5 sol. 1 ; *De Pot.* q. 6 art. 2 corp.

ibid. corp. : supra facultatem naturae — arduum — praeter spem admirantis apparens — insolitum.
ibid. art. 9 *obj.* 11 : Miraculum est aliquod arduum et insolitum (1).

On remarque tout d'abord que le mot « naturae », qui chez Albert le Grand ne servait qu'à préciser « praeter spem» dans l'explication de l'expression(2), se trouve maintenant introduit dans la définition elle-même, pour déterminer soit « supra facultatem », soit « praeter (supra) spem ». La définition n'en exprime que d'autant moins le rapport du miracle aux facultés cognitives ou opératives de celui qui en est le témoin. Aussi le terme « (ad)mirantis » a-t-il une certaine tendance à disparaître. C'est ce qui arrive à l'endroit cité du Commentaire sur le IV^e^ livre des Sentences, où S. Thomas n'énumère que trois éléments de la définition, et à celui de la Somme Théologique (3), où les expressions « supra facultatem » et « supra spem » sont toutes deux déterminées par « naturae ». Le passage du point du vue psychologique au point de vue métaphysique détermine de la sorte un changement de la définition traditionnelle elle-même. Sans doute les mots « praeter spem » impliquent encore un acte du témoin du miracle, mais on n'y insiste pas, pour attirer davantage l'attention sur les motifs qui sont les causes de cet acte et qui se trouvent dans l'objet, dans la « natura ».

S. Thomas explique toujours le terme « arduum » dans le sens de « dépassant les forces de la nature créée » : c'est toujours la mise à l'avant-plan de la cause efficiente du miracle. L'expression « praeter spem naturae », comme nous l'avons dit (4), n'en diffère que par une nuance. Le terme « insolitum » ajoute que le miracle est en dehors de toute règle stable.

Tout cela manifeste clairement que S. Thomas accentue encore beaucoup plus que ses devanciers immédiats le caractère transcendant du miracle, et se place encore plus nettement, pour concevoir et expliquer celui-ci,à un point de vue objectif. La définition qui chez S.Augustin était conçue en fonction de la psychologie, l'est maintenant presque tout entière en fonction de la métaphysique.Ce qui est essentiel au miracle, c'est d'être opéré en dehors de toute loi par la cause pre-

(1) La définition est incomplète en cet endroit, parce que le contexte n'exigeait pas davantage.
(2) Voir p. 46.
(3) *Loc. cit.* ad 2.
(4) Voir p. 21.

mière : tout le reste découle de là. Et si le mérite de la transformation du sens de la définition augustinienne revient déjà aux scolastiques qui précédèrent le Docteur Angélique, il faut néanmoins reconnaître que celui-ci est allé encore plus loin : il a même modifié les termes de la définition, afin qu'elle exprimât mieux ce qu'il voulait qu'elle dise : notamment que le miracle est essentiellement le fait opéré immédiatement par Dieu, sans le concours actif des causes secondes (1).

Que ce soit bien là une caractéristique de S. Thomas, cela se confirme encore par le fait que des auteurs contemporains du Docteur Angélique, tels que Hugues de Strasbourg (2). Vincent de Beauvais († 1264) (3),et Pierre de Tarentaise († 1276) (4), donnent encore, sans la changer dans ses termes essentiels, la définition augustinienne.

Ce passage du point de vue subjectif au point de vue objectif a un pendant dans l'autre définition thomiste du miracle, que nous ne rencontrons pas avant le Docteur Angélique : « Miraculum dicitur quasi admiratione plenum, quod scilicet habet causam simpliciter et omnibus occultam. Haec autem est Deus. Unde illa quae a Deo fiunt praeter causas nobis notas, miracula dicuntur » (5). Nous avons dit que cette définition, malgré les apparences, est également conçue d'un point de vue plus métaphysique que psychologique (6).

Une deuxième caractéristique de S. Thomas consiste dans la clarté et l'uniformité de sa terminologie. Le Docteur Angélique range les miracles dans une catégorie de faits bien distincts, qu'il ne confond nullement avec tout ce qui est « mirum », « mirabile », etc., expressions qui, lorsqu'elles ne sont pas déterminées par « simpliciter », « in se », « secundum se », désignent d'une façon générale tout ce qui peut pro-

(1) M. É. Le Roy, *Essai sur la notion du miracle*, dans APC, t. 153, (déc. 1906), p. 227-229, n'a pas remarqué cette transformation, et place tout simplement les définitions augustinienne et thomiste sur un même pied. Il n'a pas compris que pour S. Thomas le miracle est autre chose que de l'insolite. Voir *ibid.* (oct. 1906), p. 7, et *L'e Problème du Miracle*, dans BSFP, mars 1912, p. 93-94.

(2) *Compendium theologicae veritatis*, l. I c. 28.

(3) *Speculum naturale*, l. XXIX c. 48. — On trouve encore dans le même ouvrage, l. XXX c. 3, l'ancienne signification de « miraculum » = merveille.

(4) *II Sent.* d. 7 q. 3 art. 2, d. 18 q. 1 art. 4 ; *IV Sent.* d. 17 q. 3 art. 6.

(5) 1ª q. 105 art. 7 ; et cf. *II Sent.* d. 18 q. 1 art. 3 ; *Contra Gent.* l. III c. 101 ; *De Pot.* q. 6 art. 2 ; *In II Thess. II* lect. 2 ; *Comp. theol.* c. 137. — Voir à la même époque (1256-1258), Pierre de Tarentaise, *II Sent.* d. 18 q. 1 art. 4.

(6) Voir p. 9.

voquer l'étonnement, et en particulier les merveilles opérées par les causes créées en vertu de leurs pouvoirs naturels. Aussi, par sa conception si nette du miracle, S. Thomas a-t-il dissipé plusieurs équivoques et imprécisions de l'ancienne terminologie. Tout d'abord l'équivoque qu'il y avait à appeler du même nom de miracle ce que les purs esprits opèrent par leurs propres pouvoirs et ce que les anges font comme instruments de la puissance divine. Ensuite, la façon de caractériser certains faits quelque peu spéciaux s'est naturellement ressentie de la rigueur des principes. Rappelons la fermeté de la doctrine concernant la création du monde ou des âmes et la justification : ces faits,bien que d'ordre transcendant, ne sont pas en règle générale à considérer comme miraculeux, parce qu'ils ne sont pas opposés au cours des choses ou à une tendance naturelle des créatures ; si exceptionnellement cette opposition existe, on aura à faire à de véritables miracles (1). D'autre part, les conditions exigées pour qu'un fait soit miraculeux se vérifiant pour la résurrection finale (2), la transsubstantiation (3), la conception virginale (4) et l'Incarnation (5), il n'y a aucune raison de refuser à ces faits l'appellation de miraculeux. D'aucuns préféreront peut-être la terminologie des prédécesseurs ou des contemporains de S. Thomas, mais on ne saurait méconnaître que celle du Docteur Angélique possède une double supériorité. Elle est tout d'abord claire et cohérente, et l'application du terme « miraculum » aux faits dont il vient d'être question se justifie facilement à la lumière des principes. De plus et surtout, S. Thomas a eu le mérite de l'employer d'une façon stable : dans toutes ses œuvres la valeur des termes «miraculum» et « mirabile » est la même. C'est ce qui rend aussi l'interprétation des textes thomistes et l'exposé synthétique de la doctrine notablement plus faciles que ce n'est le cas pour les prédécesseurs du Docteur Angélique.

Quelques exceptions pourtant — il est juste de le reconnaître —, rappellent encore la terminologie antérieure. C'est ainsi que les appellations « mira » et « mirabilia » sont une fois appliquées aux faits d'ordre

(1) Voir plus haut, p. 18-19.

(2) *II Sent.* d. 18 q. 1 art. 3 ad 3 ; *IV Sent.* d. 43 q. 1 art. 1 sol. 3 ; *De Pot.* q. 6 art. 2 ad 4.

(3) 3ª q. 29 art. 1 ad 2 ; *In IV Sent.* d. 11 q. 1 art. 3 sol. 3 ; *De Pot.* q. 6 art. 2 ad 2.

(4) 3ª q. 33 art. 4 ; *III Sent.* d. 3 q. 2 art. 2 ; *Quodl.* 6 art. 18 ; *in Hebr. XI* lect. 3 ; *Comp. theol.* c. 227.

(5) 3ª q. 31 art. 1 ad 2 ; *III Sent.* d. 3 q. 2 art. 2 ; *IV Sent.* d. 11 q. 1 art. 3 sol. 3 ; *De Pot.* q. 6 art. 2 ad 3 et 9, art. 9 obj. 9.

transcendant qui ne s'opposent pas au cours habituel des choses (1). De même, S. Thomas concède qu'étant donnée notre ignorance des pouvoirs de la nature qui ne nous permet pas toujours de distinguer les vrais miracles de ce qui est l'effet de forces naturelles inconnues, on peut appeler les merveilles diaboliques « miracula quoad nos ». Encore y a-t-il là un « quoad nos » restrictif qui précise qu'il ne s'agit pas de vrais miracles, et l'amphibologie est causée par la nature même des choses plutôt que par la dépendance de S. Thomas vis-à-vis de la terminologie augustinienne (2). Il est extrêmement rare que le mot « miraculum », employé sans la moindre restriction, ait son ancienne signification large (3). Cela est d'autant plus remarquable que S. Thomas a parfaitement conscience que certains auteurs, et S. Augustin en particulier, emploient le terme « miraculum » au sens large pour désigner même les opérations naturelles, en tant qu'elles proviennent de l'incompréhensible vertu divine (4). Il n'y aurait d'ailleurs pas lieu de s'étonner si la vogue d'une terminologie séculaire et l'appui que lui donnait son origine augustinienne, avaient déterminé l'un ou l'autre cas de terminologie discordante.

ARTICLE QUATRIÈME

LES DIVERSES ESPÈCES DE MIRACLES.

En admettant que les miracles sont plus ou moins importants (5), S. Thomas laisse entrevoir la possibilité d'une classification des

(1) *De Pot.* q. 6 art. 2. Voir p. 3 note 9. C'est là vraisemblablement un reste de la terminologie d'Alexandre de Halès. Cf. p. 43.

(2) 1ª q. 110 art. 4 ad 2. — Voir des cas analogues : 1ª q. 114 art. 4 ; *Contra Gent.* l. III c. 154 ; *De Pot.* q. 6 art. 5 ; *De Malo* q. 16 art. 9 ad 11 ; *Comp. theol.* c. 137 ; *Resp. de art.* 36 *ad lectorem Venetum*, art. 18.

(3) Voir les trois textes cités p. 17, note 3, où «miraculum» désigne le merveilleux angélique ou démoniaque ; encore est-il que S. Thomas y oppose clairement pareils « miracula » aux véritables miracles divins. Remarquer aussi la teneur augustinienne de ce passage du *De quatuor oppositis* c. 1 : « magis miraculum est in quolibet die animas creare, licet hoc minus miretur, quam caecum illuminare, quod tamen, quia rarius est, mirabilius putatur ». Notons cependant que l'authenticité de cet ouvrage est contestée ; elle est affirmée par Mgr Grabmann, et niée par le P. Mandonnet.

(4) *De spir. creat.* art. 2 ad 6.

(5) 1ª q. 105 art. 8 ; q. 31 art. 1 ad 2 ; *Contra Gent.* l. III c. 101 ; *De Verit.* q. 12 art. 14 ad 3 ; *in II Cor. XII* lect. 4 ; *in Hebr. II* lect. 1.

faits miraculeux. Nous trouvons même sous la plume du Docteur Angélique deux classifications différentes.

1) Une première classification, que S. Thomas appelle habituelle, consiste à diviser les miracles en miracles « supra », « contra » et « praeter naturam ».

Sont appelés « supra naturam » les faits qui ne peuvent d'aucune façon être produits par la nature, soit que la perfection produite par Dieu ne puisse pas du tout être produite par la nature, par exemple la glorification des corps ou l'Incarnation, — soit que la perfection ne puisse pas être produite par la nature dans le sujet dont il s'agit, par exemple une résurrection : la nature en effet peut causer la vie, mais non dans un cadavre.

Sont appelés « contra naturam » les miracles qui comportent que la nature garde une disposition contraire à l'effet que Dieu produit ; ce fut le cas pour la préservation des trois jeunes gens dans la fournaise, car le feu gardait sa puissance de brûler, — ou pour la suspension du cours du Jourdain, tandis que l'eau conservait sa pesanteur, — ou encore pour l'enfantement virginal.

Sont enfin appelés « praeter naturam » les faits que la nature peut produire également, mais qui sont en réalité produits par Dieu d'une façon que la nature ne peut imiter, soit parce que les moyens par lesquels la nature opère font défaut, par exemple le changement de l'eau en vin à Cana,—soit parce que l'opération divine produit en plus grande quantité que la nature, par exemple la plaie des grenouilles en Égypte, —soit parce que la condition du temps requis par la nature n'est pas observée, par exemple la guérison subite de la belle-mère de S. Pierre.

Tous ces faits, si on les considère non seulement en eux-mêmes, mais aussi dans leur mode de réalisation, dépassent la puissance de la nature (1).

En plusieurs passages des œuvres de S. Thomas, on reconnaît au moins des allusions à la même division, encore que la terminologie ne soit pas toujours absolument la même (2). Il y a lieu de remarquer le

(1) *De Pot.* q. 6 art. 2 ad 3.

(2) Ainsi, *II Sent.* d. 18 q. 1 art. 3, S. Thomas ne distingue pas les deux classes du miracle « supra naturam ». Ailleurs, *in II Cor. XII* lect. 4, il distingue les miracles « contra naturam » et ceux « secundum naturam, sed non eo modo quo natura facit ». Mais ici la résurrection d'un mort est un miracle « contra naturam », alors que dans les deux cas précédents elle était « supra naturam ». Il en est de même *in Hebr. II* lect. 1 ; ici S. Thomas semble identifier les miracles « praeter » et « supra naturam »,

texte où le Docteur Angélique, tout en admettant les miracles « praeter » et « super rationes seminales », rejette l'expression « contra rationes se-

pour les distinguer des miracles « contra naturam » (enfantement d'une vierge, résurrection), et de ceux « secundum naturam quantum ad substantiam facti, sed non quantum ad modum fiendi » (guérison d'un fiévreux).

Il y a un rapprochement curieux à faire entre la façon dont S. Thomas, *II Sent.* d. 18 q. 1 art. 3, divise les miracles « praeter naturam », et la division adoptée par Maïmonide. « Et quod haec dicantur miracula, écrit S. Thomas au sujet du « praeter naturam», contingit ex tribus. Primo propter excessum et singularem quemdam modum : sicut ranae productae in Egypto in tanta multitudine sicut antea visum non fuerat. Secundo propter hoc quod hora determinata contingunt ad invocationem divini nominis, sicut quod manus Jeroboam extensa contra prophetam arefacta fuit, et ara ejus divisa, III Reg. XIII 4. Tertio quando aliquid universaliter contingit, sicut in veteri lege de aqua zelotypiae, Num. v 27, quod post potum illius venter adulterae divino miraculo putrescebat ». Cette division, que S. Thomas a partiellement modifiée dans son *De Potentia*, q. 6 art. 2 ad 3, se retrouve avec des analogies frappantes chez Maïmonide. Celui-ci distingue les miracles naturellement impossibles et ceux qui sont naturellement possibles, c'est-à-dire, en langage thomiste, les miracles « supra naturam » et les miracles « praeter naturam ». Or, d'après l'enseignement du philosophe juif, « dans trois cas, le possible devient miracle : 1) lorsque le possible se réalise immédiatement après la parole d'un prophète ; 2) quand le possible devient un événement extraordinaire par ses proportions (cf. Exod. X 14, à propos des sauterelles : " Pareille quantité ne s'était pas encore vue, pareille quantité ne devait plus se voir ") ; 3) lorsque le possible en s'accomplissant revêt un caractère de constance ; si cela n'arrivait qu'une fois il n'y aurait pas de prodige, par exemple, pour les bénédictions et les malédictions » (L. G. Lévy, *op. cit.*, p. 166-167).

Le parallèle est frappant. Est-ce à dire que S. Thomas dépende ici du philosophe juif ? La chose ne serait pas impossible. Que S. Thomas ait connu une partie des écrits de Maïmonide, et s'en soit servi soit pour reprendre soit pour réfuter certaines doctrines, cela ne laisse aucun doute. Voir p. ex. L. G. Lévy, *op. cit.*, p. 265-267. Il nous paraît cependant assez probable que cette connaissance se restreint au *Guide des égarés*, le seul ouvrage, semble-t-il, qui avait été traduit en latin à l'époque de S. Thomas. Aussi est-ce au *Guide* que l'on peut rapporter tous les rapprochements certains qu'il y a lieu de faire entre les doctrines des deux auteurs. Or, le *Guide* ne parle pas de cette division des miracles. Dès lors, la dépendance du Docteur Angélique, si dépendance il y a, ne sera qu'indirecte, à moins de supposer avec J. Guttmann, *Das Verhältniss des Thomas von Aquino zum Judenthum und zur jüdischen Litteratur* , p. 80, note, Göttingen, 1891, que S. Thomas ait pu prendre connaissance d'ouvrages non traduits de Maïmonide par l'intermédiaire d'un savant juif.

Il n'y a qu'un rapprochement certain à signaler entre S. Thomas et le

minales », parce que dans le miracle, dit-il, « non facit (Deus) ut causa naturalis activa manens eadem secundum speciem, effectum essentialem alium habeat, ut quod ignis manens ignis infrigidet » (1) : il ne veut manifestement pas avoir l'air de concéder que le miracle est contraire à la nature, de peur qu'on n'abuse de l'expression. Exemple certes de délicatesse littéraire, mais S. Thomas ne pousse pas partout le scrupule jusqu'à ne pas employer une expression équivoque.

2) La deuxième classification des miracles est donnée le plus au complet, là où S. Thomas examine explicitement la question de savoir si tel ou tel miracle peut être plus grand qu'un autre. Il faut, dit-il, répondre négativement si on ne considère que la puissance divine pour laquelle tout est également facile. Mais il en est autrement si on considère le miracle en tant qu'il dépasse les forces créées.

Un effet peut dépasser les forces de la nature de trois façons. D'abord quant à la substance même du fait accompli. Ainsi, la simultanéité de deux corps dans le même lieu, la prolongation du jour par Josué, la glorification du corps humain, sont des faits que la nature ne peut produire d'aucune façon.

En second lieu, un fait peut dépasser les forces de la nature quant au sujet dans lequel il se réalise, par exemple la résurrection d'un mort, la guérison d'un aveugle. La nature peut produire la vie, mais non dans un mort ; elle peut produire la vue, mais non dans un aveugle.

Enfin, un effet peut dépasser les forces de la nature quant au mode et à l'ordre de sa réalisation, comme la guérison subite de la fièvre ou une pluie subite sans intervention des facteurs naturels.

Et S. Thomas affirme finalement que l'on pourrait encore introduire ici des subdivisions, selon que les miracles envisagés dépassent plus ou moins les forces de la nature (2).

Cette même division se retrouve, en tout (3) ou en partie (4), en plusieurs autres passages.

Guide en ce qui concerne le miracle. D'après $2^a\ 2^{ae}$ q. 174 art. 4 corp. et ad 2, et *De Verit.* q. 12 art. 11 corp. et ad 3, les miracles de Moïse diffèrent de ceux des autres prophètes en ce qu'ils furent accomplis devant tout le peuple, et pas seulement devant un groupe restreint de privilégiés. Une dépendance directe à l'égard de Maïmonide, qui s'exprime de la même façon dans son *Guide des égarés* (S. Munk, *op. cit.*, II, ch. 35, p. 278-280), n'est nullement exclue ici. Cf. J. Guttmann, *op. cit.*, p. 79. Cependant Deut. xxxiv 10-12 pourrait être une source commune.

(1) *I Sent.* d. 42 q. 2 art. 2 ad 4.

(2) 1^a q. 105 art. 8.

(3) *IV Sent.* d. 17 q. 1 art. 5 sol. 1 ; *Contra Gent.* l. III c. 101.

(4) $2^a\ 2^{ae}$ q. 174 art. 4 ad 2 ; *II Sent.* d. 18 q. 1 art. 3 ad 4 ; *De Verit.*

Sans doute les deux classifications ne s'excluent pas et ne sont même pas totalement différentes. Les dénominations « supra », « contra », « praeter naturam », ne font somme toute que désigner, bien que d'une façon moins claire, les diverses façons dont les miracles surpassent les forces de la nature. Les miracles qui dépassent celles-ci quant au mode seulement ne diffèrent pas des miracles « praeter naturam ». Et ceux qui dépassent les forces de la nature quant à la substance de l'effet sont de même « supra naturam » (1). Mais ceux qui dépassent les forces de la nature quant au sujet dans lequel ils se réalisent sont également des miracles « supra naturam ». Ceux-ci en effet comprenaient dans la première classification deux sous-espèces. D'autre part, les miracles « contra naturam » n'ont pas leur équivalent dans la deuxième classification (2). Les deux façons de diviser les miracles ne se superposent donc pas adéquatement : la première est plus complète (3).

q. 12 art. 14 ad 3 ; *in Hebr. II* lect. 1, et même implicitement 1ª q. 105 art. 6 et *III Sent.* d. 3 q. 2 art. 2. On y trouve la division en miracles qui dépassent les forces de la nature « quantum ad substantiam facti » et « quantum ad modum faciendi ». La deuxième catégorie, qui d'ailleurs pourrait être ramenée à la première, n'est pourtant pas exclue. Enfin, *De Pot.* q. 6 art. 1, S. Thomas dit que Dieu peut agir « praeter cursum naturae » « vel quantum ad esse (miracles qui dépassent les forces de la nature quant à la substance du fait ou quant au sujet)... vel quantum ad operationem (miracles contra naturam) ».

(1) Cela ressort de l'analogie entre les explications données et les exemples allégués dans l'un et l'autre cas.

(2) On pourrait objecter le passage de *De Pot.* q. 6 art. 1, cité à l'avant-dernière note, mais la terminologie n'y est pas absolument celle de la deuxième classification.

(3) Le R. P. R. Garrigou-Lagrange, *op. cit.*, vol. II, p. 47 (coll. vol. I, p. 207), ne semble pas être dans le vrai en disant que le caractère propre du miracle « contra naturam » est d'être « quod est contra dispositionem naturalem subjecti », et que par conséquent les deux classifications coïncident. Il suffit de la seule inspection des exemples fournis par S. Thomas pour que la chose apparaisse. L'auteur paraît n'avoir pas assez remarqué que dans la définition du miracle « contra naturam », l'accent est à mettre sur le mot « remanet ». L'aveugle qui a recouvré la vue miraculeusement, voit d'une manière naturelle, mais les trois jeunes gens dans la fournaise ardente devaient être protégés par un miracle qui eût quelque durée. A. de Poulpiquet, *Le miracle et ses suppléances*, p. 174, le dit fort justement : « Ce qu'il y a de particulier, dans les miracles contraires à la nature, est la durée de la résistance que rencontre le miracle dans l'être où il se réalise. Cette opposition commence avec le miracle et ne cesse qu'avec lui ». — A. M. Lépicier, *Del Miracolo*, 2ª ed., p. 98-99, Roma, 1901, après avoir

Ces considérations suggèrent quelques remarques. Il semble tout d'abord que S. Thomas n'a pas accordé beaucoup d'importance à la façon dont on pourrait grouper les miracles en différentes catégories. Les divisions ont l'air de n'être citées que pour mémoire, parce que l'usage du temps réclamait des mises en séries bien ordonnées. Elles n'occupent d'ailleurs pas une place organique dans la doctrine thomiste du miracle, et ne semblent pas avoir grande utilité : c'est à peine si de temps à autre S. Thomas y a recours pour résoudre une difficulté sans importance bien marquante. Cela ressort peut-être déjà du fait — et c'est là une seconde observation à faire — que S. Thomas ne s'est pas servi en ce domaine d'une terminologie bien fixe. Et on ne saurait même pas montrer qu'il y eut ici une évolution régulière, dont on pourrait suivre la marche en groupant dans un ordre chronologique les textes où se rencontre l'une ou l'autre classification. Sans doute la première est absente de la Somme Théologique (1267-1273), mais dans les autres œuvres c'est tantôt l'une tantôt l'autre qui reçoit la préférence. Dans le Commentaire sur les livres des Sentences (1254-1256), les deux coexistent ; le *De Veritate* (1256-1259) fait allusion à la seconde, la *Summa contra Gentiles* (1258-1260) n'a que celle-ci alors que le *De Potentia* (1259-1263) préfère la première, tout en ayant des allusions à l'autre ; enfin les commentaires *in II Cor.* et *in Hebr.* (1259-1265) (1) emploient des locutions qui se rapprochent des deux à la fois, mais surtout de la première.

Il ressort de là qu'il n'y a pas lieu d'admettre, comme le suggère J. Didiot (2), que S. Thomas dans ses derniers ouvrages substitue la deuxième classification à la première, parce que « le contra naturam a paru peu exact à une réflexion plus mûre ». Si déjà le Docteur Angélique emploie cette expression dans plusieurs sens à propos du miracle en général, *a fortiori* ne devait-il pas la rétracter lorsqu'il s'agissait d'en faire comme l'étiquette à appliquer à une catégorie spéciale de miracles (3).

dit que les deux classifications se réduisent l'une à l'autre, concède que la coïncidence n'est pas universelle. Voir aussi G. Sichirollo, *op. cit.*, p. 42-44.

(1) Dates d'après P. Mandonnet.

(2) *Op. cit.*, p. 137-138, note. L'auteur n'est pas clair : non seulement il confond « contra naturam » dans le sens d'antinaturel, violent, avec « contra naturam » dans le sens de contraire à une inclination particulière, mais il distingue encore moins le sens spécial de l'expression « contra naturam » désignant une catégorie déterminée de miracles. — Voir aussi G. Sichirollo, *op. cit.*, p. 36-37.

(3) Il n'est pas interdit de parler ici, avec R. Garrigou-Lagrange

Tout au plus est-il possible, mais on ne saurait en fournir une preuve décisive, que S. Thomas ait finalement voulu réduire les occasions d'amphibologie, et que sa terminologie ait eu une certaine tendance à s'unifier. Aussi serait-il hasardeux d'exclure systématiquement, comme semble le faire J. D. Folghera (1), tout changement dans la façon de s'exprimer de S. Thomas. Il faut concéder que l'expression « contra naturam » est fort rare dans la Somme Théologique, et que la première classification des miracles ne s'y rencontre pas. Il y a peut-être lieu de rappeler ici ce passage où S. Thomas, comme nous venons de le remarquer, veut bien admettre que le miracle peut être « praeter » ou « super rationes seminales », mais que, quoiqu'on dise qu'il soit parfois « contra rationes seminales », il ne l'est cependant pas véritablement, « proprie loquendo » (2). S. Thomas a pu être amené finalement à abandonner, au moins en partie, une expression qu'il savait pouvoir prêter à confusion.

Il faut noter enfin que cette division des miracles en trois catégories distinctes est basée précisément sur le fait qu'il y a selon S. Thomas trois propriétés caractéristiques du miracle en général. Celui-ci en effet est tout d'abord un fait qui dépasse la puissance de toute nature créée : or, c'est là ce qui caractérise spécialement les faits miraculeux qui dépassent les forces de la nature quant à leur substance même. Le miracle comporte en second lieu que le sujet en qui il se réalise n'ait à son égard aucune disposition naturelle : cette condition fait le propre des effets qui dépassent les forces de la nature quant au sujet. Enfin, de même que tout miracle se produit à l'encontre du cours ordinaire de la nature, c'est le propre des miracles de troisième rang de dépasser les forces naturelles quant à la façon extraordinaire dont ils se réalisent.

On pourrait montrer de même que n'importe quel miracle peut de quelque façon être dit à la fois « supra », « contra », et « praeter naturam ». Ce n'est somme toute que parce que telle ou telle propriété se manifeste de façon plus ou moins marquante, que le miracle peut être classé

op. cit., vol. II, p. 47, des sens propre et impropre de l'expression « contra naturam », mais notons surtout que les deux sens sont adéquatement distincts, et si S. Thomas les emploie tous deux, c'est parce que l'usage reçu comportait cette double terminologie.

(1) *Le Miracle d'après saint Thomas d'Aquin*, dans RT, 1904, p. 321. Le même auteur a eu cependant le mérite de mettre en évidence qu'il n'y a aucune contradiction dans l'emploi de sens différents de l'expression « contra naturam ».

(2) *I Sent.* d. 42 q. 2 art. 2 ad 4.

dans telle ou telle catégorie. Preuve de plus que cette division du miracle n'a rien d'essentiel (1).

Ces considérations permettent d'expliquer une anomalie que présente un des principaux textes de S. Thomas concernant les trois propriétés du miracle (2). Ayant à résoudre la question de savoir s'il faut appeler miracle la justification du pécheur, le Docteur Angélique détermine les caractères généraux du fait miraculeux : « in operibus miraculosis tria consueverunt inveniri ». Le premier est la transcendance : le miracle est ce que la seule puissance divine peut accomplir. On s'attendrait évidemment à ce que le second fût aussi un caractère commun à tout miracle ; or, le texte porte : « Secundo in *quibusdam* miraculosis operibus invenitur quod forma inducta est supra naturalem potentiam talis materiae », et l'exemple allégué est celui de la résurrection d'un mort, fait qui dépasse les puissances de la nature quant au sujet où il se réalise. N'est-ce donc pas là une propriété de tout miracle, de quelque rang qu'il soit? Sans le moindre doute : c'est ce qu'exige la logique du raisonnement. Mais cette seconde propriété est aussi celle qui constitue une classe spéciale de miracles : il était aisé de glisser d'un ordre d'idées à l'autre. C'est ce que confirme encore la suite du texte en question : la troisième propriété est présentée comme commune à tous les faits miraculeux,mais illustrée d'un exemple qui est un miracle du troisième ordre.

Signalons brièvement l'origine de cette double classification. Elle est récente, car on n'en trouve guère de traces avant le XIII^e^ siècle (3). Sans

(1) Cette relation entre les trois propriétés communes à tout miracle et la division tripartite des faits miraculeux semble avoir été aperçue par S. Thomas lui-même. Voir *IV Sent.* d. 17 q. 1 art. 5 sol. 1, où, après avoir énoncé les trois caractères du miracle, il donne pour chacun un exemple différent, pris dans les trois espèces de miracles ; et il conclut : « haec tria aliquo modo semper concurrunt ad actum miraculosum ».

(2) 1^a^ 2^ae^ q. 113 art. 10.

(3) J. Didiot, *op. cit.*, p. 137, note, a voulu faire remonter la première classification à S. Augustin. Mais les textes auxquels il se refère (*De Gen. ad litt.* l.VI c. 13 [PL, 34, col. 349] ; *Civ. Dei* l. XXI, c. 8 [PL, 41, col.721]), parlent uniquement du « contra naturam », et cela dans un sens qui peut s'appliquer à tout miracle.

Notons, pour mémoire, l'une ou l'autre division du miracle, antérieure au XIII^e^ siècle.

S. Augustin, certes, admet des degrés dans le miracle : tels faits miraculeux sont plus grands que tels autres (*En. in Joa.* tr. LXXI n. 3 [PL, 35,

doute, on avait souvent affirmé que le miracle est « praeter », « contra », ou « supra naturam », mais uniquement pour opposer le miracle aux événements du cours naturel et ordinaire des choses, et sans attacher à ces diverses expressions des significations distinctes. Chez certains auteurs elles semblent bien être synonymes (1).

Mais la scolastique était avide de classifications et de distinctions, — manifestation naturelle de sa tendance à mettre de l'ordre dans l'ensemble de ses connaissances. Elle avait sans aucun doute constaté l'emploi de ces termes différents, et admis, en certains cas du moins, leur synonymie ; mais elle croyait en même temps pouvoir en tirer profit pour une classification des faits surnaturels.

C'est cela même dont témoigne Alexandre de Halès. « Quandoque, dit-il, praeter accipitur pro contra et supra, ut in praedictis, et sic nulla est differentia. Quandoque ita distinguuntur haec nomina quod diversa sunt ». Et il continue en donnant quelques indications au sujet de cette diversité. L'Incarnation est « supra », pas « contra naturam » : le « contra naturam » suppose en effet que la production du fait miraculeux se fasse d'une façon radicalement opposée au cours de la nature : c'est le cas pour la guérison d'un aveugle. Le miracle « praeter naturam » d'autre part, suppose une certaine collaboration des raisons

col. 1821-1822]. tr. LXXII [col. 1822-1824]. tr. XCI [col. 1860-1862] ; *En. in Ps.* 130 n. 6 [PL, 37, col. 1707] ; *Civ. Dei* l. X c. 16 n. 1 [PL, 41, col. 294] ; rappelons aussi que les « quotidiana miracula » sont parfois dits plus grands que les véritables miracles : voir p. 27, note 5. Mais l'évêque d'Hippone ne précise pas ce qui constitue ces degrés. Une seule division est à noter : parmi les miracles, les uns ne font que causer l'étonnement (un homme qui vole dans les airs, p. ex.), les autres constituent en même temps un bienfait (guérison) (*De util. cred.* c. 16 [PL, 42, col. 90]).

Walafrid Strabon, dans sa *Glossa ordinaria*, *in II Cor. XII* 12 (PL, 114, col. 568-569), distingue, mais sans s'expliquer plus amplement, les miracles « contra naturam » de ceux qui ne sont pas « contra naturam » ; il cite comme exemple de ces derniers la guérison d'une maladie par l'imposition des mains et la prière.

Pierre Lombard, commentant dans ses *Collectanea* le même texte de S. Paul, reprend textuellement les mots de Strabon (PL, 192, col. 86). Comp. *in Hebr. II* 4 (col. 415), où les « portenta », « quae contra naturam fiunt », sont distingués des « virtutes » « quae non fiunt praeter naturam ». Voilà tout ce que nous croyons pouvoir signaler avant le XIII^e^ siècle.

(1) Abélard, *Expos. in Hexaemeron*, de 2^a^ die (PL, 178, col. 746), *Introd. ad theol.*, l. III (col. 1111) ; *Theol. Christ.*, l. III (col. 1245) ; *Sententiae divinitatis*, tr. 5 (éd. Geyer, p. 133*).

séminales : tel le changement de la verge de Moïse en serpent (1).On conviendra que cela n'est pas très clair, et que si l'on voit une différence entre « praeter » et « contra naturam », on voit moins bien ce qui est particulier à « supra naturam ». De plus, comment la vraie notion du miracle, c'est-à-dire du fait immédiatement produit par Dieu, se vérifie-t-elle dans le cas du miracle « praeter naturam », s'il y a dans celui-ci une collaboration positive (« juvant ») des raisons séminales? Ou faudrait-il rapprocher cette conception de celle de Jean Scot Ériugène (2)?

Un autre passage fournit plus de précisions au sujet de cette même division. Les faits qui sont « supra naturam », y apprenons-nous, sont ceux dont on ne trouve aucune ressemblance dans la nature (enfantement virginal). Ceux qui sont « contra naturam » sont dans leur devenir opposés au cours de la nature, mais leur terme est quelque chose de naturel (guérison d'un aveugle). Enfin ceux qui sont « praeter naturam » ne diffèrent des faits naturels que par le mode de leur production : si le sujet était laissé à lui-même, il pourrait sans doute produire le même effet, mais il lui faudrait certaines conditions de réalisation et un laps de temps plus ou moins considérable (changement de la verge en serpent). Si c'est Dieu qui excite ces raisons séminales de façon à ce que le changement soit instantané, il y aura miracle proprement dit (3). Alexandre ne dit pas ici que les raisons séminales agissent en ce cas, mais seulement que si elles agissaient, elles donneraient lieu à un effet semblable à l'effet miraculeux. C'est peut-être bien ce que, malgré sa façon imparfaite de s'exprimer, il entend dire dans le premier passage cité.

Une pareille division se rencontre déjà, quelques années auparavant, chez Philippe de Grève († 1236), une des sources de la Somme d'Alexandre (4). Notons qu'il ne s'agit pas encore à proprement parler d'une division du *miracle* : pour Alexandre de Halès les faits « supra naturam » ne sont pas des « miracula », mais des « mirabilia » (5).

(1) *Summa theolog.*, P. 2 q. 42 m. 2.

(2) Voir plus haut, p. 37.

(3) P. 1 q. 21 m. 5 art. 2 par. 3. — Pour S. Augustin aussi, le changement de l'eau en vin à Cana fut un miracle, parce qu'il se produisit « inusitata celeritate ». Voir *De Trin.* l. III c. 5 (PL, 42, col. 874).

(4) Au moins d'après le témoignage de l'édition critique du premier livre de la Somme d'Alexandre, où on renvoie, p. 235, à la *Summa de bono* de Philippe de Grève. Je n'ai pu consulter cet ouvrage qui n'a pas encore été édité.

(5) Voir plus haut, p. 43. — Il faut en dire autant de S.Bonaventure, qui distingue les faits divins, non les miracles, « supra » et « contra naturam ». Voir p. 44.

Le Docteur irréfragable connaît encore quelques autres divisions du miracle. Sans nous attarder à celles qui n'ont guère d'importance (1), notons qu'Alexandre distingue les « miracula quantum ad rem factam », et les « miracula quantum ad modum faciendi », selon que le sujet où le changement miraculeux s'accomplit n'est en aucune façon ordonné à ce changement (guérison d'un aveugle, enfantement virginal), ou y est naturellement ordonné. Dans ce second cas, le fait se distingue encore d'un fait naturel par la rapidité avec laquelle il s'accomplit : l'eau peut naturellement devenir du vin, mais la nature n'opère cette transformation que graduellement (2). Cela prépare l'autre division admise par S. Thomas.

Dans son Commentaire sur les Sentences, Albert le Grand fait un pas de plus et introduit la distinction en *miracles* « contra », « supra » et « praeter naturam » ou « causas naturales ». Les miracles qui sont « praeter naturam » peuvent aussi être produits naturellement, mais d'une autre façon : telles la guérison d'un aveugle ou la résurrection d'un mort ; la nature en effet fait que celui qui a des yeux voie, que celui qui a une âme vive. Les miracles « contra naturam » impliquent que le sujet miraculé conserve une disposition contraire à l'acte qu'il exerce : « ut si aliquis, écrit Albert, manens caecus videret » (?) ; ce fut le cas pour Marie qui enfanta en restant vierge. Enfin les miracles « supra naturam » sont ceux qui ont pour objet une perfection que la nature ne peut en aucun cas réaliser : telle la gloire des corps ressuscités, telle l'Incarnation (3).

Dans la *Summa Theologiae*, cette même division se présente, mais les

(1) Signalons-les rapidement. *a*) Alexandre distingue les cas où la puissance est miraculeuse et l'acte naturel (guérison d'un aveugle), de ceux où puissance et acte sont tous deux miraculeux (ânesse de Balaam). Voir P. 1 q. 21 m. 5 art. 1. La même division se trouve dans la *Summa aurea* de Guillaume d'Auxerre, l. I c. 12 (fol. 25*r*°), qui est également une source d'Alexandre.

b) Alexandre reprend pour son compte la distinction de la *Glossa ordinaria* et de Pierre Lombard auxquels d'ailleurs il se réfère : certains miracles sont « contra naturam », d'autres ne le sont pas. Voir P. 2 q. 42 m. 1.

c) Au même endroit, la division de S. Augustin est reprise également : certains miracles ne font qu'étonner, certains sont en même temps un bienfait.

d) Enfin, à titre de curiosité, on peut voir, P. 2 q. 42 m. 4 art. 4, un bel exemple de la subtilité des distinctions scolastiques.

(2) P. 2 q. 43 m. 1, coll. P. 1 q. 21 m. 5 art. 2 par. 2.

(3) *II Sent.* d. 18 art. 7.

termes sont autrement expliqués. Albert concède aussi que les trois expressions sont généralement considérées comme synonymes (1).

Enfin, à l'époque même de S. Thomas, cette division se retrouve chez Pierre de Tarentaise (2).

On voit que la distinction thomiste des miracles « supra », « contra », et « praeter naturam », était, comme d'ailleurs le Docteur Angélique l'affirme lui-même (3), habituelle. Mais la façon de l'entendre était loin d'être stable, et le fait qu'un même exemple était allégué pour plus d'un membre de la division suffit à montrer combien les idées étaient imprécises. Les explications de S. Thomas lui-même se rapprochent assez bien de celles qu'Albert le Grand a données avant lui, mais elles n'ont elles-mêmes pas encore atteint une parfaite fermeté. Quant à la division des miracles en faits qui dépassent les forces de la nature quant à leur substance, quant au sujet où ils se réalisent et quant au mode de leur réalisation, nous ne lui connaissons d'autre antécédent — et encore n'est-il que partiel — que la division en miracles « quantum ad rem factam » et « quantum ad modum faciendi » que nous avons rencontrée chez Alexandre de Halès.

Tout permet de supposer que ces classifications étaient un objet de discussion dans les écoles, mais on ne devait pas exagérer leur importance ; malgré les divergences que les divers ouvrages nous attestent, nous ne trouvons pas de trace de vraies controverses soulevées à ce sujet.

(1) P. 1 tr. XIX q.78 m. 2 ad quaest., P. 2 tr. VIII q. 31 m. 2 art 2 partic. 2 ad quaest. — Voir une autre division tripartite *ibid.*, q. 32 m. 2 ad q. 4.
(2) *II Sent.* d. 18 q. 1 art. 4.
(3) *De Pot.* q. 6 art. 2 ad 3.

CHAPITRE II

LA MÉTAPHYSIQUE THOMISTE DU MIRACLE

Après avoir exposé l'idée générale que le Docteur Angélique se fait du miracle, essayons de pénétrer davantage avec lui la réalité du fait miraculeux. Puisque le miracle est le fait opéré immédiatement par Dieu en dehors du cours ordinaire des choses, il faudra, pour saisir pleinement ce qu'il est, le confronter d'abord avec l'ordre du monde au milieu duquel il prend place, et étudier ensuite ses rapports avec les attributs de Dieu qui en est la cause efficiente. Nous établirons du même coup comment S. Thomas conçoit la preuve de la possibilité intrinsèque et extrinsèque du miracle. Pour épuiser la série des problèmes métaphysiques que suscite le fait miraculeux, il faudra parler aussi de sa cause finale et de ses causes instrumentales éventuelles.

ARTICLE PREMIER

LE MIRACLE ET L'ORDRE DE LA NATURE.

§ 1. — *L'ordre et les lois de la nature.*

L'univers créé est constitué, d'après la conception de S. Thomas, par des natures distinctes, limitées et déterminées. Ces natures sont également spécifiques, car plusieurs êtres peuvent posséder une même perfection essentielle. Elles sont ordonnées vers une fin déterminée, qu'elles atteignent en exerçant leur activité propre. C'est de l'ensemble de ces natures et de leurs activités que résulte le cours de la nature, l'ordre de la nature.

On sait quel est le sens primordial que la philosophie aristotélico-thomiste attribue au terme nature : « natura est principium motus et quietis in eo in quo est » (1). Mais les êtres n'ayant une nature qu'en

(1) 1ª q. 29 art. 1 ad 4, q. 115 art. 2 ; 1ª 2ªe q. 10 art. 1 ; 3ª q. 2 art. 1 ; *IV Sent.* d. 43 q. 1 art. 1 sol. 3 ; *Contra Gent.* l. IV c. 35 ; *Phys.* l. I lect. 1 n. 3 ; l. II lect. 1 n. 5, l. III lect. 1 n. 2 ; *De cœlo et mundo* l. I

tant qu'ils ont une forme, le terme de nature, tout en pouvant désigner aussi la matière, désigne avant tout la forme (1).

C'est en vertu de leur nature, de leur forme spécifique, que les êtres de la nature sont déterminés *ad unum*, c'est-à-dire, à produire des effets propres qu'ils ne peuvent dépasser, et à ne produire ces effets propres que d'une seule façon. Tout être agit en tant qu'il est parfait, et la perfection de son essence est la mesure de la perfection de son activité. C'est que chaque nature possède des puissances actives et passives qui en sont comme l'écoulement. Ultérieurement, de l'ensemble des activités propres, déterminées comme les natures dont elles expriment la perfection, résultent nécessairement des effets propres, déterminés, limités.

Nature ou forme spécifique, inclination naturelle, mode d'activité propre, effet déterminé, tels sont les divers éléments, indissolublement liés l'un à l'autre, qui constituent l'ossature de l'univers selon la conception thomiste.

Cette doctrine affirmant l'existence de natures spécifiquement diverses occupe véritablement une place centrale dans le thomisme, et se trouve exprimée, ou du moins supposée, presque à chaque page du Docteur Angélique (2). Il n'est pas sans intérêt de signaler son fondement logique. Les natures sont l'explication profonde de l'ordre que l'on constate dans le monde. Déjà les anciens philosophes grecs avaient été frappés par la régularité et l'harmonie qui règnent dans la succession des phénomènes, et leurs spéculations métaphysiques avaient abouti à la philosophie téléologique d'Aristote. Celle-ci fut reprise et perfectionnée par S. Thomas. Puisqu'il y a de l'ordre dans le monde, que des

lect. 3 n. 3, l. III lect. 7 n. 5 ; *De Anima* l. II lect. 2 ; *Metaph.* l. V lect 4, l. VII lect. 6, l. XI lect. 7 ; *Ethic.* l. VI lect. 3 ; etc.

(1) 1ª q. 29 art. 1 ad 4 ; 3ª q. 2 art, 1 ; *III Sent.* d. 22 q. 3 art. 2 sol. 1 ; *Contra Gent.* l. IV c. 35 et 41 ; *Phys.* l. II lect. 2 ; *Metaph.* l. V lect. 4. — Ultérieurement, le terme nature aura encore d'autres significations dérivées ; c'est ainsi que *la* nature est l'ensemble des phénomènes dont l'univers créé est le théâtre. Voir F. von Tessen-Wesierski, *op. cit.*, p. 48-61.

(2) Voir, parmi les passages les plus caractéristiques : 1ª q. 19 art. 4, q. 77 art. 6 ; 1ª 2ªe q. 1 art. 2, q. 109 art. 1 ; 3ª q. 28 art. 1 ad 4, q. 75 art. 4 ; *II Sent.* d. 20 q. 1 art. 1 ad 4 ; *IV Sent.* d. 33 q. 1 art. 1, d. 43 q. 1 art. 1 sol. 3 ; *Contra Gent.* l. I c. 44, l. II c. 30 et 83, l. III c. 2, 64, 85 et 97, l. IV c. 19 ; *De Pot.* q. 2 art. 2 ; *De Verit.* q. 12 art. 2 ad 4, q. 13 art. 1 ; *Phys.* l. II lect. 13 et 14 ; *De cœlo et mundo* l. I lect. 26 n. 6 ; l. III lect. 5 n. 2, lect. 6 n. 5 ; *De ente et essentia* c. 1 ; *De occultis operibus naturae* ; *in Boet. de Trin.* q. 1 art. 1.

êtres donnés, aussi longtemps qu'ils se trouvent dans des circonstances sensiblement les mêmes, produisent sensiblement les mêmes effets, et inversement que les mêmes événements ont toujours les mêmes antécédents, il faut que dans les éléments de l'ordre il y ait des principes qui soient la raison de cet ordre et de cette constance, qui fassent que les êtres sont et restent ce qu'ils sont, agissent dans la mesure de leur perfection d'être et dirigent leurs activités vers leurs fins propres, afin d'assurer de la sorte l'harmonie constante de l'ensemble.

Bien que le Docteur Angélique expose ou suppose la doctrine des natures plus qu'il ne la justifie, il ne paraît pas douteux qu'elle est l'explication métaphysique d'une vérité d'observation vulgaire. La constance et même la fréquence — les deux sont toujours mis sur le même pied — des phénomènes doit avoir une raison d'être, et celle-ci n'est autre qu'un principe substantiel, une nature ou une forme. « Si enim agens non esset determinatum ad aliquem effectum, non magis ageret hoc quam illud.... Haec autem determinatio... fit per inclinationem naturalem » (1). D'autre part, les phénomènes rares, ceux qui, selon l'expression de S. Thomas, se produisent « ut in paucioribus », ne sont pas dûs à une nature ; ils sont le résultat du hasard, c'est-à-dire de l'interférence occasionnelle de plusieurs activités (2).

L'« ordo naturae, l'« ordo rerum creatarum », l'« ordo certus a Deo naturae inditus », le « cursus naturalium », dont S. Thomas parle à chaque instant, est précisément l'ensemble des natures spécifiques produisant leurs effets déterminés de la façon qui leur est propre. Cet ordre de la nature est le terme de la Providence divine : c'est par l'ensemble des natures spécifiques douées d'activité que la Sagesse de Dieu gouverne le monde et le dirige vers la fin qu'elle lui assigne (3).

C'est en fonction de cette doctrine de l'ordre de la nature, qu'il faut comprendre ce que le Docteur Angélique entend par les lois naturelles. Bien que S. Thomas ne dise pas souvent que les miracles se produisent en dehors des lois de la nature, et qu'ils changent ou contrarient celles-

(1) 1ª 2ae q. 1 art. 2. Voir aussi *Contra Gent.* l. I c. 44, l. III c. 2 ; *Phys.* l. II lect. 13 n. 5. Nous touchons ici la question du fondement de l'induction, question qui sera traitée plus loin au chap. V.

(2) Ceci pose à son tour la question de savoir jusqu'à quel point le lien entre les natures et leurs effets est un lien de nécessité. Elle sera examinée au paragraphe suivant.

(3) Voir 1ª q. 103 art. 1 ; *Contra Gent.* l. III c. 64, et en général tous les textes relatifs à la Providence et au gouvernement divin du monde.

ci (1), il importe de déterminer exactement le sens de ces locutions, d'autant plus qu'il n'est pas du tout le même que celui que certains modernes y attribuent.

Les lois naturelles, ou la loi de la nature (2), c'est-à-dire la somme des lois particulières, ne sont pas considérées principalement comme étant quelque chose en dehors des êtres créés eux-mêmes. L'ensemble des phénomènes naturels, considéré simplement comme objet de notre observation, est appelé l'ordre de la nature ; ce même ordre de la nature, considéré comme résultant nécessairement des déterminations propres des êtres, est appelé loi naturelle. La loi d'une nature est cette nature elle-même en tant que produisant nécessairement, parce qu'elle est cette nature, tel effet propre et déterminé (3).

Mais on trouve aussi chez S. Thomas une certaine objectivation des lois, qui, considérées comme étant en dehors et au-dessus des phénomènes, sont les normes habituelles auxquelles les phénomènes sont soumis et selon lesquelles agissent les natures. Le Docteur Angélique manifeste la tendance à étendre la notion de la loi morale, c'est-à-dire la norme imposée à l'action libre, aux déterminations qui régissent le

(1) Voir *II Sent.* d. 9 q. 1 art. 3 ; *III Sent.* d. 16 q. 1 art. 3 ; *Contra Gent.* l. IV c. 55 ; *De Pot.* q. 6 art. 4 arg. sed contra 2 ; et cf. *De Pot.* q. 6 art. 1 ad 2, qui suppose que Dieu peut agir contre une loi particulière, mais non contre la « summa lex naturae ». — G. Sichirollo n'a pas remarqué ces textes ; cf. *op. cit.*, p. 28.

(2) Les expressions « lex naturae » et « leges naturae » appliquées au domaine physique et employées sans qu'il soit immédiatement question du miracle, ne sont pas non plus fort fréquentes ; elles reviennent p. ex. 1ª 2ae q. 5 art. 6 ; 3ª q. 55 art. 1, q. 75 art. 4, q. 77 art. 1 ad 1 ; *IV Sent.* d. 45 q. 1 art 1 sol. 3 ; *in Joa. X* lect. 5. Voir aussi *De cœlo et mundo* l. I lect. 2 n. 5, mais le sens y est déjà plus dérivé. Enfin, la substance corporelle est dite, 1ª q. 53 art. 2, suivre dans son mouvement les « leges loci ». — Il n'y a que très peu d'auteurs qui ont entrepris d'étudier la notion de loi naturelle chez S. Thomas ; voir quelques indications chez G. Sichirollo, *op. cit.*, p. 28-33, et F. von Tessen-Wesierski, *op. cit.*, p. 106-111.

(3) Cette identité entre la loi et l'ordre de la nature résulte avec le plus de netteté de 3ª q. 55 art. 1 et 2. L'expression « lex divinitus instituta » de l'art. 1 est manifestement parallèle à l'expression « ordo divinitus institutus » de l'art. 2. L'art. 1 montre aussi quel large emploi S. Thomas fait de la notion de loi naturelle. « Cognoscuntur communi lege naturae » désigne la connaissance par les pures facultés naturelles, par opposition à la connaissance par révélation divine. — Même identification entre la loi et l'ordre : 3ª q. 77 art. 1 ad 1 ; *De Pot.* q. 6 art. 1 obj. 2 ; *in Joa. X* lect. 5.

cours des actions des êtres non intelligents. Sans doute, au sens propre, seule la créature raisonnable est susceptible d'être soumise à une loi (1). Mais la façon dont S. Thomas parle des lois morales autorise une extension du concept aux lois physiques. La loi, dit en effet le Docteur Angélique, est la règle et la mesure des actes (2). Or, les actes humains sont dirigés par Dieu, de même que les actes des créatures non raisonnables, en tant qu'ils sont des actes propres à l'espèce, sont dirigés par Dieu au moyen d'une certaine inclination naturelle, qui résulte de la nature spécifique (3).

Les inclinations naturelles des êtres irrationnels correspondent ainsi aux lois qui règlent les actes des individus intelligents. Les lois morales constituant une règle d'action, on pourra analogiquement appeler loi la règle d'action des êtres non doués d'intelligence.

D'ailleurs, la loi en tant que règle et mesure peut être considérée tant dans celui qui règle et mesure que dans ce qui est réglé et mesuré. Au premier point de vue, elle ne se trouve que dans un être doué de raison ; au second, elle se trouve dans tout ce qui, en vertu d'une loi, possède des tendances naturelles (4). C'est ainsi que notre tendance au mal, la concupiscence, est appelée par S. Paul (5) « lex membrorum » (6). C'est ainsi encore que chaque animal a sa loi : S. Thomas parle de la « lex canis » et de la « lex ovis » (7), qui sont les inclinations naturelles auxquelles ces animaux sont soumis. Tout ce qui est soumis à la divine Providence, est d'autre part réglé et mesuré par la loi éternelle, et participe donc d'une certaine façon à la loi éternelle, en tant que c'est de celle-ci que proviennent les inclinations des êtres vers des actes et des fins propres (8). Encore qu'au sens absolument propre le terme « loi » soit réservé à cette participation de la loi éternelle dans la créature raisonnable, il peut être appliqué « per similitudinem » aux inclinations des autres créatures (9).

(1) 1ª 2ae q. 90 art. 1 ; *Contra Gent.* l. III c. 114.
(2) 1ª 2ae q. 90 art. 1.
(3) *Contra Gent.* l. III c. 114.
(4) 1ª 2ae q. 90 art. 1 ad 1 : « Sic lex est in omnibus quae inclinantur in aliquid ex aliqua lege ; ita quod quaelibet inclinatio proveniens ex aliqua lege potest dici lex non essentialiter, sed quasi participative ».
(5) Rom. VII 23.
(6) 1ª 2ae q. 90 art. 1 ad 1.
(7) 1ª 2ae q. 91 art. 6.
(8) 1ª 2ae q. 91 art. 2. — Cf. aussi q. 93 art. 4, 5 et 6.
(9) 1ª 2ae q. 91 art.2 ad 3.

Dans quelques textes, cette ressemblance est encore plus directement énoncée. La dispense exceptionnelle de certains préceptes de droit, soit naturel soit positif, est comparable, d'après S. Thomas, au changement du cours de la nature qu'est le miracle(1). Et de même qu'il faut obéir à Dieu en tout ce qu'il commande, même à l'encontre de certains préceptes naturels, ainsi tout ce que Dieu opère dans la nature, même à l'encontre du cours ordinaire de celle-ci, est naturel de quelque façon (2).

Quelquefois même, S. Thomas affirme explicitement que la créature est soumise aux lois de la nature (3).

La nature est donc conçue par S. Thomas non seulement comme étant elle-même la loi naturelle, en tant qu'elle est nécessairement source de ses opérations propres, mais aussi comme étant soumise à une loi naturelle, reflet et participation de la loi éternelle, et imaginée comme existant en dehors et au-dessus d'elle. Il n'y a somme toute entre les deux conceptions qu'une nuance, pratiquement négligeable pour l'intelligence des textes.

Il est important de remarquer que cette notion de loi naturelle est une notion métaphysique. Une loi, pour S.Thomas, n'est pas l'énoncé d'un rapport existant entre divers phénomènes, encore moins d'un rapport entre des mesures faites au moyen des instruments de physique ; c'est une nature déterminée et spécifique, ou, plus exactement, son inclination à un mode d'action déterminé. Elle n'est pas une vue de l'esprit ; elle est au contraire de quelque façon l'être réel lui-même, considéré en tant qu'il a en sa propre constitution la raison de la régularité et de la spécificité constantes de son activité, et comme telle elle se tient au plan des causes.

Remarquons finalement que S. Thomas étend aussi son concept des lois à l'ordre surnaturel. Ici aussi le cours ordinaire suivant lequel Dieu distribue ses dons surnaturels est conçu comme un ordre, et comme une norme à laquelle les faits particuliers sont généralement conformes, mais qui ne lie pas son législateur. C'est ainsi que « praeter *legem* communem » Dieu a sanctifié miraculeusement certains hommes dès le sein maternel (4).

(1) 3ª q. 77 art. 1 ad 1 ; *IV Sent.* d. 33 q. 2 art. 2 sol. 1 ; *De Pot.* q. 6 art. 4 arg. sed contra 2.

(2) 1ª 2ae q. 94 art. 5 ad 2.

(3) 1ª 2ae q. 5 art. 6 ; *in Joa. X* lect. 5 ; et cf. 1ª q. 53 art. 2.

(4) *IV Sent.* d. 6 q. 1 art. 1 sol. 2. — Voir aussi 3ª q. 27 art. 1 ad 2 ; *IV Sent.* d. 4 q. 3 art. 2 sol. 1 ad 3,

§ 2. — *La nécessité et la contingence dans la nature.*

Le lien naturel qui, selon la doctrine de S. Thomas, existe entre les natures spécifiques et leurs effets propres et nécessaires, correspond à ce qu'on nomme en langage moderne le déterminisme des lois de la nature. Ce déterminisme, auquel le Docteur Angélique accorde une place si marquante dans sa conception de l'univers physique, n'exclut cependant pas une bonne part de contingence.

Nous ne voulons point parler ici de cette contingence résultant de la perfection propre à certains êtres, qui, dans une circonstance donnée, peuvent se déterminer eux-mêmes à agir de telle ou de telle façon. Indépendamment de la liberté impliquée dans son spiritualisme, le Docteur Angélique admet qu'il y a, du moins si l'on considère l'ensemble des causes efficientes, des effets contingents, c'est-à-dire, qui ne découlent pas d'une façon nécessaire de leur cause propre. Les événements de ce monde ne sont renfermés dans les limites étroites et rigides tracées par l'inéluctable nécessité des natures spécifiques agissantes, que pour autant que l'on considère chacune de celles-ci séparément. De là le principe aristotélico-thomiste si fréquemment énoncé : la cause étant posée, l'effet ne suit pas toujours nécessairement (1).

C'est ce principe qu'il nous faut d'abord commenter à l'aide des textes mêmes de S. Thomas.

Sans doute, un agent naturel tend nécessairement à produire son effet propre, car l'être agit parce qu'il est et en tant qu'il est ; encore est-il que certaines conditions sont requises pour que cet effet puisse réellement se produire. Ces conditions se ramènent d'après S. Thomas aux trois suivantes :

a) L'agent ne peut être empêché par une autre cause de produire son effet. C'est que les êtres, n'étant pas isolés et constituant un système ordonné, dépendent nécessairement, dans leur activité, des autres éléments de ce système (2).

(1) 1ª q. 19 art. 3 ad 4, q. 115 art. 6, q. 116 art. 3 ; *IV Sent.* d. 33 q. 2 art. 2 sol. 1 ; *Contra Gent.* l. II c. 30, l. III c. 86 et 94 ; *De Malo* q. 16 art. 7 ad 14 ; *Quodl.* 12 art. 4 ; *Periherm.* l. I lect. 14 n. 11 ; *Metaph.* l. VI lect. 3, l. XI lect. 8.

(2) 1ª q. 19 art. 4, 6 et 8, q. 22 art. 2 ad 1, q. 115 art. 6 ; *Contra Gent.* l. I c. 67, l. II c. 30, l. III c. 72, 73, 86 et 99 ; *De Malo* q. 6 art. un. ad 15 et 21, q. 16 art. 7 ad 14 ; *De Anima* art. 21 ; *De Verit.* q. 24 art. 10 ad 1 ; *Quodl.* 12 art. 4 ; *Periherm.* l. I lect. 14 n. 11 ; *Post. Anal.* l. I lect. 16 n. 8, lect. 42 n. 3 ; *Phys.* l. II lect. 13 n. 3, lect. 14 n. 7 ; *Metaph.* l. VI lect. 3.

b) Le sujet sur lequel s'exerce l'action doit être capable de la subir et ne pas opposer une trop forte résistance, par suite d'une disposition contraire à l'effet (1).

c) Enfin la force de l'agent doit être suffisamment puissante et avoir l'énergie nécessaire pour produire son effet. Ce n'est d'ailleurs qu'à cette condition qu'elle pourra vaincre les résistances que peuvent lui opposer soit le sujet, soit d'autres agents opérant de façon contraire (2).

A. de Poulpiquet illustre assez bien ces conditions par les exemples concrets suivants : « La chaleur dilate les corps, oui sans doute, mais il ne suffit pourtant pas que j'approche une allumette d'une barre de fer pour aboutir à ce résultat....Une simple allumette est capable d'enflammer de l'étoupe, encore faut-il que celle-ci ne soit pas humide » (3).

La même conception rend compte de l'existence des monstres : ceux-ci sont dûs soit à la faiblesse de l'agent (4), soit à une trop forte résistance ou une indisposition de la matière (5).

C'est surtout la première des conditions énumérées qui a de l'importance dans la question de la contingence des lois naturelles en tant qu'elle concerne le miracle. Aussi S. Thomas en tirera-t-il parti pour établir la possibilité du fait miraculeux.

Les corps célestes eux-mêmes, malgré la perfection de leur mode de causalité, ne produisent pas toujours nécessairement leur effet, et cela indépendamment de la liberté des agents inférieurs sur lesquels ils agissent. Il y aura au contraire encore plus de contingence dans leurs effets. C'est qu'ils ne constituent que des causes éloignées, qui n'agissent donc que par l'intermédiaire de causes particulières ; or, plus celles-ci sont nombreuses, plus se multiplient les chances que l'une d'entre elles, pour un des motifs indiqués, reste en défaut. De plus, l'action des corps célestes doit parvenir à un sujet qui, en raison de sa matérialité, peut n'être pas disposé à recevoir l'influence de cette action (6) : c'est en effet la matière première qui est la raison dernière

(1) 1ª q. 45 art. 5 ad 2 ; *Contra Gent.* l. II c. 30, l. III c. 73 et 99 ; *De Verit.* q. 5 art. 9 ad 9 ; *Post. Anal.* l. I lect. 16 n. 8 ; *Metaph.* l. VI lect. 3.

(2) *Contra Gent.* l. II c. 30, l. III c. 72, 73 et 99 ; *Metaph.* l. VI lect. 3.

(3) *Le Miracle et ses suppléances*, p. 134.

(4) *Contra Gent.* l. III c. 4, 6 et 99 ; *De Malo* q. 16 art. 6 ; *De Verit.* q. 13 art. 1, q. 24 art. 7 ; *Post. Anal.* l. I lect. 1 n. 5, lect. 16 n. 8 ; *Phys.* l. II lect. 14 n. 3 ; *De cœlo et mundo* l. II lect. 4 n. 5.

(5) *II Sent.* d. 18 q. 1 art. 3 ad 6 ; *Contra Gent.* l. III c. 99 ; *De Verit.* q. 5 art. 9 ad 9 ; *Post. Anal.* l. I lect. 16 n. 8 ; *Metaph.* l. VI lect. 3.

(6) 1ª q. 115 art. 6 ; *Contra Gent.* l. I c. 67, l. III c. 86 ; *De Verit.* q. 2 art. 14 ad 3, q. 5 art. 9 ad 1 et 9 ; *De Malo* q. 16 art. 7 ad 16

de la contingence, parce qu'elle est, de soi, indifférente à recevoir toutes les formes (1).

Les lignes suivantes de S. Thomas résument brièvement les conditions requises pour que l'agent produise en fait l'effet auquel il est déterminé par sa nature : « Multae enim naturalium causarum effectus suos producunt eodem modo ut frequenter, non autem ut semper ; nam quandoque, licet ut in paucioribus, aliter accidit, vel *propter defectum virtutis agentis*, vel *propter materiae indispositionem*, vel *propter aliquod fortius agens* ; sicut cum natura in homine generat digitum sextum » (2).

Deux thèses, que l'on retrouve d'ailleurs sans cesse sous la plume de S. Thomas, sont nettement impliquées dans ce passage :

a) Les phénomènes de la nature peuvent se classer en deux catégories, dont la première se subdivise. Les uns ont pour cause l'action propre d'une nature : ils résultent de celle-ci, soit toujours, « ut semper », soit le plus souvent, « ut frequenter ». Les autres sont dûs à un empêchement partiel de la cause qui aurait dû produire son effet propre, c'est-à-dire en dernière analyse à une interférence accidentelle (= qui n'est pas le fait d'une nature déterminée *ad unum*) d'activités ou de conditions d'activité. En raison précisément du caractère accidentel de cette interférence, pareils phénomènes se produisent rarement, « ut in paucioribus » (3).

b) La nécessité des lois naturelles n'est qu'une nécessité hypothétique, compatible par conséquent avec la contingence : car celle-ci n'est exclue que par la nécessité absolue (4). Une cause efficiente créée peut être empêchée de produire son effet, et celui-ci ne se réalise que si toutes les conditions requises se vérifient. « Le feu, s'il agit, brûle au lieu de re-

(1) Voir surtout *Contra Gent.* l. II c. 30 ; *Periherm.* l. I lect. 14 n. 8.

(2) *Contra Gent.* l. III c. 99, coll. c. 73. Voir A. D. Sertillanges, *S. Thomas d'Aquin*, 2e éd., t. II, p. 58, Paris, 1912.

(3) C'est une doctrine constante de S. Thomas que les faits qui se produisent par hasard sont en dehors de l'ordre ou de l'intention d'une cause particulière. Ils sont seulement dans l'intention d'une cause plus universelle : les rencontres accidentelles des causes sont ordonnées par la Providence. Voir : 1a q. 22 art. 2 ad 1, q. 103 art. 5 ad 1 et art. 7, q. 116 art. 1 ; *Contra Gent.* l. II c. 83, l. III c. 3, 74 et 92 ; *De Verit.* q. 5 art. 4 ad 7, art. 5 ad 5 ; *Periherm.* l. I lect. 14 n. 15 ; *Post. Anal.* l. II lect. 9 n. 13 ; *Phys.* l. II lect. 8 n. 8, lect. 10 n. 13 ; *Metaph.* l. VI lect. 3, l. VII lect. 6, l. XI lect. 8, l. XII lect. 3 ; *Comp. theol.* c. 138 et 139 ; etc.

(4) *Contra Gent.* l. I c. 85.

froidir ; mais cette loi hypothétique n'empêche pas que l'action du feu soit arrêtée ou modifiée par une cause supérieure » (1).

Mais une cause peut-elle *toujours* être empêchée de produire son effet? Et rien n'est-il nécessaire de nécessité absolue? On ne peut nier que S. Thomas admet que certaines causes produisent leur effet avec une nécessité telle que rien apparemment ne peut les en empêcher. Mais il s'agit de voir en quel sens cette nécessité est absolue, d'autant plus que la façon dont s'exprime le Docteur Angélique est parfois sujette à quelque difficulté. Pour éclairer comme il convient la question de la possibilité du miracle, nous devons apporter ici quelques précisions ultérieures.

La nécessité absolue, enseigne S. Thomas dans son Commentaire sur la Physique d'Aristote, est tout d'abord celle qui résulte de la cause matérielle et de la cause formelle L'animal, étant composé dans sa substance, est nécessairement corruptible : nécessité absolue. L'homme est nécessairement raisonnable, et la somme des angles d'un triangle équivaut nécessairement à deux droits, en raison même de la définition de l'homme et du triangle : ce sont encore des nécessités absolues. Un être qui a telle perfection ou imperfection possède en effet nécessairement toutes les propriétés que comporte cette perfection ou cette imperfection. La nécessité résultant de la cause efficiente semble mise sur le même pied : « Et similiter, ajoute en effet S. Thomas, quod habet necessitatem ex causa efficiente,est necessarium absolute ; sicut necessarium est esse alternationem noctis et diei propter motum solis ». Au contraire, la nécessité qui résulte de la cause finale, n'est que « ex conditione vel suppositione » ; si telle chose doit se faire, il est nécessaire que pour cela telle autre se fasse (2). La nécessité qui résulte des causes efficientes créées (3), serait donc une nécessité absolue, comme la nécessité du triangle à avoir la somme de ses angles égale à deux droits. Les déterministes rigides modernes ne disent pas autre chose.

Il est d'ailleurs rare que S. Thomas aille si loin. La *Summa contra Gentiles*, après avoir mis apparemment sur le même pied la nécessité qui résulte des principes essentiels, c'est-à-dire des causes matérielle et formelle, et celle qui résulte des causes efficientes (4), ajoute un peu

(1) R. Garrigou-Lagrange, *Dieu. Son Existence et sa Nature*, p. 493.

(2) *Phys.* l. II lect. 15 n. 2.

(3) Il ne s'agit évidemment que des causes créées, car Dieu agit toujours par sa volonté libre.

(4) *Contra Gent.* l. II c. 29 : « Invenitur autem et alius necessitatis modus in rerum natura secundum quod aliquid dicitur necessarium *ab-*

plus loin qu'*il est possible* que la nécessité résultant de la cause efficiente créée soit absolue (1).

C'est bien cette simple possibilité qui est affirmée dans une foule de textes. Les causes qui agissent dans le monde doivent se classer en trois catégories : les unes obtiennent nécessairement et toujours leur effet, et ne peuvent être empêchées dans leur action ; d'autres n'obtiennent leur effet que normalement, et peuvent l'une ou l'autre fois rester en défaut ; d'autres enfin, appelées « ad utrumlibet », sont indifférentes à produire tel effet plutôt que tel autre (2).

Enfin, il arrive aussi que S. Thomas, opposant la nécessité absolue à la nécessité *secundum quid*, affirme que la première résulte des principes essentiels ou causes intrinsèques, et la seconde des causes extrinsèques, notamment des causes finale et efficiente (3).

Comment concilier ces trois attitudes différentes? Il faut noter tout d'abord que quand S. Thomas parle de la nécessité absolue résultant des causes efficientes, il ne considère pas l'action de Dieu ou de quelque substance spirituelle qui pourrait mêler son action à celle des agents naturels, pour s'y substituer ou la contrecarrer. Il se place uniquement au point de vue de l'univers physique, poursuivant à travers le temps son cour normal (4).

Or, abstraction faite de l'action de Dieu ou des substances spirituelles, certains agents de ce monde agissent avec une nécessité pratiquement absolue : aucune cause, parmi celles que nous voyons agir autour de nous, n'est capable — en dehors évidemment de circonstances extra-

solute. Quae quidem necessitas dependet ex causis prioribus in esse : sicut ex principiis essentialibus et ex causis efficientibus sive moventibus ».

(1) *Ibid.* : « potest esse necessitas absoluta a causa efficiente creata : sicut ex motu solis inferiora corpora necessario immutantur ».

(2) 1ª q. 57 art. 3, q. 86 art. 4, q. 115 art. 6 ; 2ª 2ae, q. 95 art. 1 ; *I Sent.* d. 38 q. 1 art. 5 ; *II Sent.* d. 7 q. 2 art. 2 ; *III Sent.* d. 37 q. 1, art. 3 ; *Contra Gent.* l. III c. 94 et 154 ; *De Malo* q. 16 art. 7 ; *De Verit.* q. 8 art. 12 ; *Periherm.* l. I lect. 13 n. 11, lect. 14 n. 19 et 22 ; *Post. Anal.* l. I lect. 1 n. 5, l. II lect. 12 n. 4-5 ; *Phys.* l. II lect. 11 n. 7.

(3) *Metaph.* l. V lect. 5, et cf. 1ª q. 82 art. 1.

(4) Une preuve en est fournie p. ex. par *IV Sent.* d. 33 q. 2 art. 2 sol. 1, où S. Thomas admet que « per causam penitus supernaturalem... potest mutari cursus naturalis... qui est ordinatus... ut sit semper » ; or, le « ut semper » est généralement présenté comme ce qui ne peut être empêché : cf. p. ex. *III Sent.* d. 37 q. 1 art. 3.

ordinaires qu'on n'est pas en droit d'attendre — d'empêcher le soleil de causer la succession des jours et des nuits.

La nécessité résultant de la cause finale au contraire est toujours et essentiellement conditionnelle ; celle qui résulte des causes matérielle et formelle est toujours absolue (1). Entre les deux se place la nécessité qui résulte de la cause efficiente : on la placera de l'un ou l'autre côté selon qu'on fait abstraction ou non de certaines causes qui n'interviennent qu'exceptionnellement dans le cours des choses ; dans un grand nombre de cas d'ailleurs, la nécessité sera évidemment hypothétique.

Aussi, là où le Docteur Angélique, parlant du miracle, ne peut pas faire abstraction de l'intervention divine, il opposera nettement la nécessité absolue ou formelle, à la nécessité résultant de la cause efficiente. Dieu ne peut faire ce qui est nécessairement impossible et contradictoire en soi. Qu'un mort ait en lui-même un principe qui lui permette de revenir à la vie, cela est absolument et nécessairement impossible : nécessité absolue, contradiction radicale, résultant de la définition même du mort. Mais qu'un mort reçoive d'une cause efficiente extérieure un principe de vie : il n'y a là qu'une impossibilité conditionnelle, pour autant qu'il n'y ait aucune cause efficiente capable de produire cet effet (2).

Ne pourrait-on même pas aller plus loin, et dire que, quand S. Thomas, dans des textes comme ceux du Commentaire sur la Physique et de la *Summa contra Gentiles* que nous avons cités, parle de la nécessité absolue résultant de la cause efficiente, il fait abstraction non seulement de l'intervention de la cause divine ou de substances spirituelles, mais même de toutes les autres causes efficientes? Il ne considérerait dès lors que la connexion intrinsèquement nécessaire entre telle nature déterminée et son effet propre : toute nature est absolument déterminée à agir selon sa tendance spécifique.

Cette nécessité-là est vraiment absolue, et se ramène en dernière

(1) 1ª q. 19 art. 3, q. 82 art. 1 ; *Contra Gent.* l. II c. 29-30 ; *De Pot.* q. 1 art. 5 ; *De Verit.* q. 23 art. 4 ad 1 ; *Post. Anal.* l. II lect. 9 n. 1 et 4 ; *Phys.* l. II lect. 15 n. 2 et 4 ; *Metaph.* l. V lect. 5.

(2) 1ª q. 25 art. 3, art. 4 ad 1 ; *I Sent.* d. 42 q. 2 art. 2 ad 2 et 4 ; *IV Sent.* d. 49 q. 2 art. 7 ; *De Pot.* q. 1 art. 3 et 7, q. 6 art. 1 ad 5, 11 et 15 ; *De cœlo et mundo* l. I lect. 25 n. 3 ; *in Boet. de Trin.* q. 4 art. 3 ad 1. — Deux conclusions découlent de ces textes : 1) être impossible pour tel ou tel agent n'est pas la même chose qu'être impossible en soi, de façon absolue ; 2) les lois mathématiques, étant formelles, diffèrent des lois physiques, qui ont trait à des causes efficientes.

analyse à la nécessité de la cause formelle. C'est qu'il faut distinguer avec S. Thomas la nécessité de l'agir de la cause et la nécessité de la réalisation de l'effet. La première est en réalité la nécessité absolue résultant de la forme spécifique de l'être considéré : tout être agit parce qu'il est et en tant qu'il est, et son mode d'action est déterminé nécessairement par sa perfection substantielle : le feu, parce qu'il est feu, a nécessairement le pouvoir de réchauffer. Mais il ne réchauffe pas toujours nécessairement, parce qu'un agent extérieur peut l'en empêcher. « Necessitas vero agentis, écrit S. Thomas, consideratur et quantum ad ipsum agere ; et quantum ad effectum consequentem.... si enim ignis sit calidus, necessarium est ipsum habere virtutem calefaciendi,tamen non necesse est ipsum calefacere ; eo quod ab extrinseco impediri potest » (1). La nécessité résultant de la cause efficiente peut donc être absolue ou hypothétique, selon le point de vue considéré (2). Mais du point de vue intégral, c'est-à-dire du point de vue propre de la cause efficiente en tant qu'efficiente, elle doit être dite hypothétique (3) : si *tel* être produit un effet, celui-ci est nécessairement *tel* effet, mais il ne lui est pas essentiel de le produire ; comme il fait partie d'un ordre, d'autres causes efficientes peuvent s'interposer.

La formule du déterminisme chez S. Thomas n'est donc pas : « les lois de la nature sont absolument invariables », mais plutôt : « les lois de la nature laissées à elles-mêmes, c'est-à-dire abstraction faite de l'intervention d'autres causes, sont constantes et invariables » (4).

(1) *Contra Gent.* l. II c. 30. Remarquer que ce chapitre fait immédiatement suite à celui où S. Thomas semblait proclamer la nécessité absolue résultant de la cause efficiente. Voir *ibid.* les diverses façons dont la nécessité peut être absolue ; nous nous bornons ici à ce qui peut avoir quelque utilité pour l'intelligence de la doctrine du miracle.

(2) Un texte comme *Contra Gent.* l. III c. 154 suggère la même solution : « sunt enim quaedam causae praeexistentes ex quibus futuri effectus ex necessitate consequuntur ; sicut, praeexistente compositione ex contrariis in animali, ex necessitate sequitur mors » : l'exemple donné prouve qu'en réalité il s'agit d'une nécessité formelle.

(3) Voir *De Pot.* q. 6 art. 1 ad 11 : « naturalis autem applicat ad determinatam materiam », c'est-à-dire, celui qui s'occupe des lois physiques ne considère pas la perfection formelle d'un être en elle-même, en faisant abstraction du sujet qui la possède ; il considère l'être tout entier, c'est-à-dire en tant qu'agent. On retrouverait d'ailleurs la même idée dans tous les textes relatifs à la différence entre les sciences physiques et mathématiques.

(4) Voir A. Van Weddingen, *op. cit.*, p. 275.

Ce déterminisme, par sa définition même, n'exclut pas la contingence qui pourrait résulter de l'interférence de plusieurs lois naturelles, et laisse place par conséquent à des phénomènes rares et imprévus. Au même titre, il ne saurait pas non plus exclure le miracle, qui lui aussi n'est que le résultat de l'intervention d'un nouveau facteur dans le cours naturel des choses. C'est ce que le paragraphe suivant exposera en détail.

A tout prendre, il est vrai, cette contingence, abstraction faite du libre arbitre, n'est qu'un mot. Elle se réduit à ce qu'un phénomène ne résulte pas nécessairement d'un antécédent propre et normal ; en réalité cependant, ce phénomène résulte nécessairement d'un ensemble d'antécédents matériels, dont les actions sont interférentes : ce qui est du déterminisme (1).

S. Thomas n'entend d'ailleurs nullement douer tous les êtres de la nature d'une plus ou moins grande dose de spontanéité. Celle-ci n'est attribuée dans le thomisme qu'à des êtres intelligents et possédant un principe immatériel (2) ; c'est la contingence qui résulte de l'action de ces êtres libres, et en particulier de celle de l'être libre divin, qui entre en ligne de compte dans la doctrine du miracle.

§ 3. — *La place du miracle dans la série des événements naturels.*

La question de la possibilité intrinsèque du miracle n'est, pour S.Thomas, que l'application à un cas spécial des principes que nous venons d'étudier. Si les agents naturels peuvent être empêchés de produire leur effet, par l'intervention d'une autre cause efficiente, et surtout

(1) C'est ce que dit fort bien M. A. Mansion à propos d'Aristote, dont S. Thomas n'a somme toute que repris la conception : « l'existence de la contingence dans le monde se trouve ici clairement affirmée, mais de plus on nous en donne la raison, c'est la présence de la causalité accidentelle, résultant de l'interaction d'êtres indépendants les uns des autres... Et pourtant, malgré toutes ces affirmations favorables à la contingence, nous croyons devoir dire que le système d'Aristote ne pose aucune limite au déterminisme causal, si l'on met chaque effet en rapport avec la somme des influences qui contribuent à sa production » (*Introduction à la Physique aristotélicienne*, p. 190 et 193, Louvain-Paris, 1913). Voir *ibid.*, p. 195.

(2) Cf. A. D. Sertillanges, *op. cit.*, t. II, p. 59 : « Le libre arbitre étant une puissance spirituelle, conditionnée à vrai dire, mais dominant ses conditions et pouvant donner lieu à des résultantes nouvelles, il y aura de ce chef, dans le monde, des effets qui ne seront pas réductibles aux grandes causalités universelles ».

si des causes libres peuvent exercer une influence sur le cours des événements,il faut admettre aussi, que de la part de la nature et de ses lois, rien ne s'oppose à l'intervention d'une cause supraterrestre, si elle existe, et *a fortiori* de la cause divine, cause même de l'être. Si une force physique telle qu'un vent violent, ou un agent libre tel qu'un homme ou un ange, peut soulever un corps lourd dont la nature comporte précisément de rester à terre, de « tendere deorsum », ou peut empêcher le feu de consumer une substance combustible qui se trouve dans sa sphère naturelle d'activité, il répugnera tout aussi peu que Dieu produise le même effet à l'encontre des tendances naturelles des créatures. Ainsi donc le cours habituel de la nature ou l'ordre naturel peut être modifié par Dieu lui-même,comme il peut l'être par une cause seconde(1). Or, le miracle n'est autre chose que le résultat de l'intervention d'une nouvelle cause dans le complexus des causes efficientes créées (2).

Précisons quelque peu cette comparaison entre le naturel et le miraculeux.

S. Thomas oppose les faits miraculeux opérés par la vertu divine aux événements dont la succession constitue le cours commun et normal des choses, et qui sont appelés naturels, parce que résultant de l'activité des natures spécifiques des créatures ; mais ces événements naturels ne le sont pourtant pas tous au même titre et de la même façon.

L'effet qui est appelé naturel au sens le plus strict est celui qui résulte immédiatement et nécessairement — pour autant que rien ne l'empêche — de l'opération des puissances propres de l'être qui se meut, et qui ne résulte que d'elle ; telle par exemple la chute d'un corps lourd : celui-ci tombe, uniquement parce qu'il est de la nature d'un corps lourd de se porter vers le bas (3).

Sera également appelé naturel, le fait qui, bien que conforme à l'inclination naturelle d'un être, comporte néanmoins que la puissance de cet être reçoive un complément de la part d'un agent extérieur ; c'est le cas pour la conception d'un enfant : « mulieri dicitur naturale conci-

(1) *IV Sent.* d. 33 q. 2 art. 2 sol. 1 ; *Contra Gent.* l. III, c. 99 ; *De Pot.* q. 6 art. 1 ad 1 ; *De Verit.* q. 9 art. 2.

(2) *De Verit.* q. 9 art. 2 : « Naturalium rerum cursus mutatur divina dispensatione, *aliqua nova causa suborta*, ut patet in miraculis ». Cette assertion ne sert que de point de comparaison pour une opinion concernant la hiérarchie angélique, opinion que S. Thomas n'approuve pas, mais elle est néanmoins parfaitement conforme à sa pensée telle qu'elle ressort manifestement p. ex. des textes qui viennent d'être cités.

(3) Voir ce que nous avons dit de l'ordre naturel au § 1.

pere filium, écrit S.Thomas, quod tamen non potest nisi semine maris suscepto » (1).

Tout autre est le « motus violentus », caractérisé en ce qu'il provient d'une cause extérieure au sujet qui se meut. Tel le soulèvement d'une pierre : la tendance naturelle de la pierre, loin de concourir à cette action, y résiste au contraire. « Violentum autem dicitur cujus principium est extra, nil conferente eo quod vim patitur » (2). Aussi le violent et le naturel s'opposent-ils généralement chez S. Thomas (3).

Cependant le mouvement violent est lui-même naturel de quelque façon, à savoir en tant qu'il appartient à la catégorie des actions des causes créées, qu'il suppose une puissance passive qui corresponde à la puissance active naturelle (4), et qu'il s'oppose à l'action de la cause première, qui est supérieure à toute la nature, vu que celle-ci tout entière procède d'elle. Et il n'importe pas que ce mouvement violent soit dû à une des causes qui font partie du monde corporel, causes purement physiques ou intelligentes et libres, ou à une substance spirituelle capable d'intervenir en ce monde : il fait, dans l'un comme dans l'autre cas, partie de l'ordre des choses créées, et comme tel il est toujours à considérer comme naturel.

(1) *De Verit.* q. 24 art. 10 ad 1.

(2) 1ª 2ae q. 9 art. 4 ad 2 ; 2ª 2ae q. 175 art 1 ; *De Verit.* q. 13 art. 1 ad 5 ; *Phys.* l. V lect. 10 n. 4, l. VIII lect. 7 n. 4 ; *De cœlo et mundo* l. III lect. 5 n. 2, lect. 7 n. 5 ; *Metaph.* l. V lect. 5, l. VII lect. 8 ; *Ethic.* l. III lect. 1. Voir au passage cité de la 2ª 2ae, les subdivisions de ce « motus violentus ». Pour que le mouvement soit violent, il faut évidemment aussi, comme il ressort d'autres passages dont nous aurons à parler bientôt, que l'agent extérieur, cause du mouvement, ne soit pas la cause du mouvement naturel du mobile.

(3) Voir en dehors des textes cités et de leurs contextes : 1ª 2ae q. 6 art. 5 ; *IV Sent.* d. 43 q. 1 art. 1 sol. 3 ; *Contra Gent.* l. II c. 83 ; et surtout le commentaire sur le *De cœlo et mundo* où cette opposition est très fréquemment traitée, en particulier : l. I lect. 4 n. 6, lect. 15 n. 3, 4 et 8, lect. 16 n. 3, 4 et 5, lect. 17 n. 2, lect. 18 n. 4 ; l. II lect. 1 n. 9, lect. 4 n. 6, lect. 8 n. 5 ; l. III lect. 5 n. 2, 3 et 5, lect. 6 n. 2, lect. 7 n. 4, 5 et 6. Cf. F. von Tessen-Wesierski, *op. cit.*, p. 102-104.

(4) Si, *De cœlo et mundo* l. III lect. 7 n. 5, S. Thomas laisse plus ou moins entendre qu'il n'y a même pas de puissance passive naturelle dans le mouvement violent, c'est là un léger écart de terminologie plutôt qu'une différence dans la doctrine elle-même ; il y a manifestement exagération à dire que dans la projection vers le haut d'un corps lourd, «*nulla* est naturalis aptitudo ad talem motum » : il ne peut évidemment s'agir que de puissances actives, mais aussi des puissances actives qui requièrent pour leur action un complément venant du dehors.

Aux effets de ces différentes catégories s'opposent donc à leur tour ceux qui procèdent de la cause surnaturelle. Car si l'action violente suppose qu'il y ait au moins dans le sujet une puissance passive ordonnée à la recevoir, le miracle ne suppose que la passivité générale propre à toute créature, qui lui permet de recevoir toutes les perfections que le bon plaisir de la cause première voudra lui communiquer (1). Les mouvements violents supposent des causes créées propres ordonnées à les produire : l'eau par exemple est naturellement ordonnée à être chauffée par le feu (2) ; ces causes font au contraire défaut pour le miracle.

Les faits miraculeux eux-mêmes n'excluent pourtant pas entièrement, comme nous le verrons bientôt, l'appellation d'effets naturels, car la cause première ne saurait violenter la nature dans laquelle elle opère.

A un autre point de vue, S. Thomas rapproche au contraire l'action violente et l'action miraculeuse, en tant précisément qu'elles s'opposent toutes deux à l'action qui résulte proprement des tendances spécifiques d'un être (3).

Il faut noter encore que, si l'action divine a comme terme un état que la nature elle aussi réalise de quelque façon ou que l'on trouve tel quel dans la nature, elle pourra encore être appelée « naturalis secundum quid ». La guérison d'un aveugle consiste à rendre à celui-ci la vue naturelle, la résurrection d'un mort est le retour à la vie naturelle : opérations « simpliciter » miraculeuses, mais naturelles « secundum quid »(4).

Quand donc S. Thomas désigne un effet comme naturel, cette expression peut avoir des sens multiples ; l'action violente et l'action divine, qui s'opposent à l'action strictement naturelle résultant des tendances propres d'un être, sont elles-mêmes naturelles, mais à des titres divers. Les trois catégories ne diffèrent somme toute que par la cause efficiente, qui est soit la tendance spécifique de l'être agissant, soit un agent extérieur créé, soit la cause première.

Le miracle est donc considéré par S. Thomas comme l'effet produit dans la nature par la cause divine, et il fait à ce titre partie inté-

(1) 1^a q. 115 art. 2 ad 4. — Cf. p. 14.
(2) 1^a 2^{ae} q. 113 art. 10 ad 2.
(3) 2^a 2^{ae} q. 175 art. 5 ad 2 ; *IV Sent.* d. 33 q. 2 art. 2 sol. 1, d. 43 q. 1 art. 1 sol. 3 ; *De Verit.* q. 10 art. 11, q. 13 art. 1.
(4) *IV Sent.* d. 43 q. 1 art. 1 sol. 3, coll. 3^a q. 33 art. 4 et *De Verit.* q. 28 art. 3.

grante de l'ordre universel (1), c'est-à-dire de l'ensemble des effets opérés par les diverses causes efficientes. Une phrase du P. J. de Tonquédec traduit fort bien cette conception thomiste : le miracle « a sa place dans un ensemble et dans un système. Car un ensemble est autre chose que l'uniformité d'une loi ou d'une formule » (2). Le fait miraculeux n'est pas contradictoire, parce que, tout en étant dû à un agent d'un ordre supérieur, il prend rang parmi d'autres effets dépendant d'autres causes ; il est au contraire possible, précisément parce qu'il est l'effet d'une cause spéciale, notamment de la cause première, dont l'opération, s'étendant nécessairement à tout ce qui est, et atteignant immédiatement la nature même des êtres, peut trouver place dans l'ensemble des opérations que les créatures sont à même de réaliser et de subir.

Pas plus d'ailleurs qu'une action violente, l'action divine ne détruit aucune loi particulière : elle suspend simplement l'application de celle-ci à un cas donné, mais laisse le déterminisme subsister radicalement. Dans l'obscurcissement miraculeux du soleil, celui-ci continue à envoyer ses rayons conformément à sa nature, mais un obstacle, suscité par un agent extrinsèque, les empêche de parvenir sur terre(3). De même, le feu de la fournaise ardente dont parle le prophète Daniel, gardait sa puissance de brûler, mais était simplement empêché d'exercer son action sur les trois jeunes gens (4).

Encore est-il que cette nouvelle cause qui produit le miracle fait en sorte, en raison de sa transcendance, que ce dernier appartienne à un nouvel ordre. Lorsqu'une pierre est soulevée par un agent créé, force physique, homme ou substance spirituelle, ou qu'elle l'est par la

(1) Il faudrait dire plutôt *universalissime*, l'appellation « ordre universel » s'appliquant plutôt à l'ensemble des ordres particuliers créés. Aussi S. Thomas affirme-t-il que le miracle est en dehors d'une nature particulière et de la nature universelle (les monstres étant contre une nature particulière, mais non contre l'ordre universel : *De Pot.* q. 6 art. 2 ad 8), mais que cependant « erit secundum naturam universalissimam, quae consideratur ex ordine Dei ad omnes creaturas » (*De Pot.* q. 6 art. 1 ad 1). Ailleurs pourtant, p. ex. *Comp. theol.* c. 137, S. Thomas enseigne que le miracle est « secundum ordinem universalem naturae » ; le contexte montre que le sens est le même, mais dans le *De Potentia* la terminologie est plus précise.

(2) *Introduction à l'étude du merveilleux et du miracle*, 2e éd., p. 202, Paris, 1916.

(3) 3a q. 44 art. 2 ad 2.

(4) *De Pot.* q. 6 art. 1 ad 20. — Voir encore : *I Sent.* d. 42 q. 2 art. 2 ad 4 ; *De Pot.* q. 6 art. 2 ad 3.

vertu divine, l'apparente identité des effets cache cependant une différence profonde. Dans le premier cas, c'est une créature qui agit, et qui agit en vertu de sa puissance propre, limitée et déterminée : tout reste donc dans le plan des actions naturelles. Au contraire, l'action de la cause incréée transporte le fait dans un plan supérieur, qui lui vaut un nom spécial et où il est à l'encontre, en dehors,ou au-dessus du cours de la nature.

Mais il nous faut encore préciser davantage, car Dieu est évidemment, dans la doctrine thomiste, l'auteur de tout ce qui se fait. Les effets naturels eux-mêmes ne se conçoivent que par l'activité divine. En quoi donc le miracle se différencie-t-il des faits les plus ordinaires ?

La perfection même de la cause première comporte que celle-ci puisse produire son effet de plus d'une façon, ou plutôt, puisque l'agir de Dieu ne se distingue point de Dieu même et est immuable comme Lui, que l'effet créé puisse dépendre de plus d'une manière de la cause première.Cette dépendance peut être médiate ou immédiate.

D'une part, enseigne S.Thomas, il répugne à la puissance du Créateur que ses créatures ne puissent agir par elles-mêmes. L'occasionnalisme, qui veut que Dieu produise tout lui-même immédiatement, tout en ayant l'air d'étendre l'activité et la puissance divines, les restreint au contraire. Les êtres existant pour agir sembleraient inutiles, s'ils n'avaient point d'opérations qui leur appartiennent en propre (1).

Mais ces effets opérés par les créatures n'en sont pas moins des effets voulus et produits par Dieu, et qui dépendent de sa volonté et de sa puissance plus complètement même que des créatures. Dieu les produit en tout ce qu'ils sont, mais par l'intermédiaire des causes secondes. Leur ensemble n'est autre que le cours habituel des choses et l'objet ordinaire de la Providence divine.

D'autre part, pareil mode d'action n'est pas nécessairement le seul qui convienne à la perfection de la cause première ; certains événements dépendront de Dieu d'une façon plus immédiate. Les créatures en constituent sans doute le substrat matériel (2), mais n'en sont pas la cause efficiente : ce sont les effets que Dieu se réserve et qui dépendent immédiatement de lui (3).

(1) 1ª q. 22 art. 3, q. 105 art. 5 ; *Contra Gent.* l. III c. 69 ; *De Pot.* q. 3 art. 7.

(2) *De Pot.* q. 6 art. 1 ad 9. — Nous ne parlons évidemment pas de la création.

(3) 1ª q. 19 art. 7 ad 2, q. 105 art. 2 ; 1ª 2ae q. 51 art. 4, q. 109 art.

Il faudra en plus, pour que ces effets immédiatement dépendants de Dieu soient des miracles, qu'ils ne soient en aucune façon postulés par le cours habituel des choses ou conformes à une loi quelconque d'ordre naturel ou surnaturel.

Que maintenant le fait envisagé puisse être produit d'une autre manière par les créatures elles-mêmes, ou qu'il soit totalement supérieur à tout ce que les créatures peuvent produire, c'est là une distinction accidentelle qui ne change pas la nature même du fait. Nous dirons bientôt que, d'après S. Thomas, la puissance de Dieu s'étend à l'un comme à l'autre cas. Ici il nous a suffi d'établir de quelle façon, conformément à l'ensemble de sa conception de l'univers, le Docteur Angélique fait une place au miracle, en montrant comment celui-ci n'est pas contradictoire en soi, et pourquoi le déterminisme des lois naturelles ne saurait l'exclure de l'ordre universel.

§ 4. — *Le miracle est-il une violation des lois de la nature?*

La conception thomiste du miracle autorise-t-elle à le dire contraire à la nature, et à y voir une violation d'une loi naturelle? La question peut paraître assez délicate. S. Thomas s'exprime en effet à ce sujet de deux manières différentes. On peut cependant établir que les deux terminologies se complètent plutôt qu'elles ne se contredisent.

D'une part, d'après le Docteur Angélique, le miracle va à l'encontre (« contra ») des inclinations et des tendances naturelles des créatures, et il n'est pas seulement en dehors d'elles (« praeter »), en tant qu'il provient de la cause incréée. Tout d'abord le miracle est « contra naturam », en ce sens qu'il est contraire à la nature propre et particulière de l'être dans lequel il s'opère, c'est-à-dire à toutes ses puissances tant actives que passives (1). Ensuite, Dieu est dit changer par le miracle l'ordre (2), le cours (3), les lois de la nature (4). Plus d'une

1 ; 3ª q. 77 art. 1 ; *IV Sent.* d. 4 q. 3 art. 2 sol. 1 ad 3, d. 5 q. 1 art. 2, d. 43 q. 1 art. 2 sol. 1 ad 2, d. 47 q. 1 art. 1 sol. 3 ; *Contra Gent.* l. IV c. 45 ; *De Pot.* q. 3 art. 7 ad 16, q. 6 art. 2 ad 7 et art. 3 ; *De Virt. in comm.* art. 10 ad 7 ; *De Verit.* q. 12 art. 2 ad 4, q. 28 art. 3 ; *Comp. theol.* c. 137.

(1) Voir plus haut, p. 13.

(2) 3ª q. 43 art. 2 ; *Quodl.* 9 art. 10.

(3) 3ª q. 44 art. 2 corp. et ad 1 (Dieu change le « cursus cœlestium corporum ») ; *III Sent.* d. 16 q. 1 art. 3 ; *IV Sent.* d. 33 q. 2 art. 2 sol. 1 ; *De Pot.* q. 1 art. 3 ad 8 ; *De Verit.* q. 9 art. 2 corp. et ad 3 ; *in Joa. XV* lect. 6 (« Christus moriens... totum cursum firmamenti mutavit »).

(4) *III Sent.* d. 16 q. 1 art. 3 ; *Contra Gent.* l. IV c. 55 ; *De Pot.* q. 6 art. 4 arg. sed contra 2.

fois aussi S. Thomas déclare que le miracle est contraire à la loi commune (1) et au cours habituel de la nature (2), et que l'étonnement produit par le miracle comporte qu'il y ait réellement dans les choses une disposition contraire à l'effet perçu (3).

D'autre part, il y a une série de textes qui semblent, à première vue, exprimer une doctrine tout opposée.

Pour savoir si l'opération d'un agent extrinsèque qui s'oppose aux tendances naturelles d'un être est antinaturelle, il y a lieu, selon S. Thomas, de faire une distinction. Cet agent peut tout d'abord être celui qui n'est pas lui-même cause de l'inclination naturelle de cet être ; ainsi par exemple, l'homme qui projette une pierre en l'air n'a pas donné à la pierre sa tendance à tomber. C'est là une action « contra naturam », qui violente la nature, notamment celle de la pierre. Mais cet agent extrinsèque peut aussi être lui-même cause des tendances naturelles du corps sur lequel il agit : ainsi, selon le système physique de S. Thomas, les corps célestes causent le flux et le reflux de la mer ; ils font donc en sorte que l'eau, contrairement à son inclination naturelle, s'éloigne du centre de la terre, alors qu'ils sont par ailleurs précisément cause de la tendance naturelle de l'eau à s'en rapprocher. Une pareille action ne sera pas « contra naturam ». L'application au miracle est facile : Dieu est cause de l'ordre créé tout entier, et cause des inclinations naturelles de toutes les créatures : il n'agit donc jamais « contra naturam » (4).

Aussi tout ce que Dieu opère dans ses créatures est naturel, même ce qu'il fait contre le cours régulier ou les inclinations naturelles des créatures. C'est que la nature de toutes choses est essentiellement dépendante de leurs causes ; or, Dieu est cause de tout être ; la nature de tout être sera donc que Dieu agisse en lui et le change selon sa libre volonté. L'auteur de la nature ne fait aucune violence aux êtres dans lesquels il opère en dehors de l'ordre de la nature (5).

(1) 3^a q. 77 art. 1 ad 1.

(2) 1^a q. 105 art. 6 ; 2^a 2^{ae} q. 104 art. 4 ad 2, q. 154 art. 2 ad 2 ; *De Pot.* q. 1 art. 3 ad 1, q. 6 art. 1 ; *De Verit.* q. 13 art. 1 ad 3.

(3) *II Sent.* d. 18 q. 1 art. 3 ; *De Pot.* q. 6 art. 2.

(4) 1^a q. 105 art. 6 ad 1. — Même doctrine : 1^a q. 105 art. 4 ad 1 ; 3^a q. 44 art. 2 ad 1 ; *Contra Gent.* l. II c. 30 ; *De Pot.* q. 1 art. 3 ad 1, q. 4 art. 1 ad 20, q. 6 art. 1 ad 17 ; *in Rom. XI* lect. 3 ; *De cœlo et mundo* l. I lect. 4 n. 7, l. III lect. 7 n. 5 ; *Comp. theol.* c. 137.

(5) Voir en dehors des références de la note précédente : 1^a 2^{ae} q. 10 art. 4 ad 2, q. 51 art. 4 ad 2, q. 94 art. 5 ad 2 ; 2^a 2^{ae} q. 104 art. 4 ad 2,

Si on entend par ordre des choses ce que Dieu veut être tel, Dieu n'agit pas et ne peut pas agir contre cet ordre ; il n'agit contre lui que pour autant que cet ordre dépend des causes secondes, et il le peut parce que lui-même n'est en aucune façon soumis à l'ordre qui procède de sa libre volonté (1).Agir en dehors de l'ordre constitué n'est d'ailleurs pas agir en dehors de l'ordre de la Providence, car les actions qui se font en dehors de l'ordre constitué tombent aussi bien que les autres sous la Providence immuable de Dieu, qui de toute éternité les a prévues et voulues, et dirigées vers des fins déterminées (2).

Il est enfin nécessaire,et conforme à la nature en général, étant donné que Dieu crée non seulement des êtres isolés, mais un ordre, un ensemble d'êtres ordonnés entre eux, qu'il y ait certains effets qui aillent à l'encontre de telle ou telle nature particulière (3).

L'expression « contra naturam » a donc plusieurs significations chez S. Thomas, même abstraction faite des cas où elle est appliquée à une catégorie spéciale de miracles. Bien que, en raison du souverain domaine de Dieu sur tout le créé,le miracle ne soit pas assimilable aux actions « contra naturam » que sont les actions violentes, il est néanmoins opposé aux tendances, c'est-à-dire à la loi, d'une nature prise isolément.

La chose est d'autant moins étonnante que les monstres eux aussi sont à la fois conformes à la nature universelle, et à l'encontre ou en dehors d'une nature particulière (4).

q. 154 art. 2 ad 2 ; *IV Sent.* d. 17 q. 3 art. 1 sol. 2, d. 33 q. 1 art. 2 ad 2 d. 46 q.1 art. 2 sol. 2 ad 2 ; *De Pot.* q. 5 art. 4, q. 6 art. 1 ad 1 ;*De Anima* art. 21 ad 10 ; et surtout *Contra Gent.* l. III c. 100 qui développe la même idée de plusieurs façons différentes. — S. Thomas dépend ici de S. Augustin, *Contra Faustum* l. XXVI c. 3 (PL. 42, col. 480-481), passage qu'il cite du reste souvent. Il l'attribue parfois à la *Glossa* ; mais la *Glossa* elle-même, soit celle de Strabon *in Rom. XI* 24 (PL. 114, col. 508), soit celle de Pierre Lombard *id.* (PL. 191, col. 1488), reproduit le texte de S. Augustin. Voir ces citations : 1ª q. 105 art. 6 et 7 ; 3ª q. 44 art. 2 ad 1 ; *Contra Gent.* l. III c. 100 ; *De Pot.* q. 1 art. 3 obj. 1, q. 5 art. 4, q. 6 art. 1 obj. 1 et 2 ; *De Verit.* q. 13 art. 1 obj. 3.

(1) 1ª q. 105 art. 6 ; *Contra Gent.* l. III c. 98.

(2) *Contra Gent.* l. III c. 98 et 99 ; *Comp. theol.* c. 137.

(3) *De Pot.* q. 6 art. 1 ad 1 ; *De Verit.* q. 13 art. 1 ad 2.

(4) S.Thomas emploie indifféremment les prépositions « contra» et «praeter». Voir : 1ª q. 22 art.2 ad 2 ; *Contra Gent.* l.III c.94 et 107 ;*De Pot.* q. 6 art. 2 ad 8 ;*De Verit.* q. 5 art. 9 ad 9 ;*De cœlo et mundo* l.II lect. 4 n. 5, lect.9 n.2. — De même, *Phys.* l. II lect. 10 n.10, les monstres sont dits « extra naturam ». Le Commentaire sur la Physique se sert volontiers de l'expression « extra naturam » ; ainsi le mouvement violent y est

Rien n'empêche donc de dire que le Docteur Angélique considère le miracle comme la violation exceptionnelle d'une loi de la nature. Ce qui n'équivaut nullement à dire que le miracle comporte toujours un changement substantiel, c'est-à-dire la transformation d'une nature en une autre. Encore moins est-il à concevoir comme la destruction d'une nature. En réalité le miracle comporte seulement la suspension de l'*application* d'une loi naturelle à un cas particulier par l'intervention de la cause qui est supérieure à toute la nature. Mais comme l'exercice de l'activité est le terme normal d'une puissance opérative, on peut dire que son empêchement constitue une violation de la loi.

Nombre d'apologistes s'attachent à montrer que le miracle n'est en aucune façon contraire aux lois de la nature (1). On peut croire qu'une pareille terminologie offre des inconvénients, surtout à l'heure actuelle, mais on aurait tort de prétendre qu'elle n'est pas conforme à l'enseignement de S. Thomas (2). Et J. Didiot se trompe manifestement en écrivant : « Quand on compare cette doctrine de la Summa contra Gentes (qui présenterait le miracle comme étant « praeter », et non « contra naturam ») à celle des premiers ouvrages du S. Docteur, on ne peut méconnaître une différence profonde et voulue entre elles : évidemment le contra naturam a paru peu exact à une réflexion plus mûre. La Summa Theologica persévère dans cette explication en même temps traditionnelle et nouvelle » (3). Tout d'abord, quoi qu'en dise cet auteur (4), même dans la Somme Théologique S. Thomas maintient que tout miracle est d'une certaine façon contraire aux lois naturelles (5). Ensuite, le Commentaire sur les livres des Sentences (1254-1256), le *De Potentia* (1259-1263) et le Commentaire sur l'Épître aux Hébreux (1259-1265), où Didiot admet que S. Thomas se sert de l'expression « contra naturam », n'ont précisément pas un droit égal à être traités d'« œuvres de jeunesse », et de « premiers

également appelé « extra naturam » (l. V lect. 10, l.VIII lect. 7), alors qu'ailleurs, en particulier dans le Commentaire sur le *De cœlo et mundo* (l. I lect. 4 n. 6-7, lect. 15 n. 8, l. II lect. 1 n.10, l. III lect. 5 n. 2), il est appelé « praeter » et « contra naturam ».

(1) Cf. chap. III, art. 1.

(2) Voir p. ex. : J. Didiot, *op. cit.*, p.137, note ; C.W. Hodge, *What is a miracle*, dans PTR, 1916, p. 216-218.

(3) *Op. cit.*, p. 137.

(4) *Ibid.*, p. 138, note.

(5) Voir surtout 1ª 2ªe q. 113 art. 10 ad 2.

ouvrages » par rapport à la Somme contre les Gentils (1258-1260) ! L'auteur du reste ne semble pas avoir clairement vu que l'expression « contra naturam » a plusieurs sens, et qu'il n'y pas la moindre contradiction à dire tantôt que le miracle est « contra naturam », tantôt qu'il ne l'est pas. Les deux terminologies du Docteur Angélique peuvent, croyons-nous, s'harmoniser parfaitement (1).

ARTICLE DEUXIÈME

LA GENÈSE DE LA DOCTRINE THOMISTE CONCERNANT LES RAPPORTS DU MIRACLE ET DE L'ORDRE DE LA NATURE.

Pour mieux comprendre la place faite par le Docteur Angélique au miracle dans l'ensemble des événements dont l'univers créé est le théâtre, il sera utile de nous rendre compte de la façon dont historiquement la doctrine de S. Thomas s'est constituée. Il est d'ailleurs intéressant à plus d'un titre d'examiner comment, à partir de S. Augustin que nous prendrons encore comme point de départ, l'évolution de la philosophie générale de la nature a influencé la doctrine du miracle.

§ 1. — *S. Augustin et sa doctrine des rationes seminales et causales.*

Pour S. Augustin, comme pour S. Thomas, le miracle est à la fois, selon le point de vue auquel on se place, naturel et antinaturel. Il est antinaturel en ce sens qu'il se produit malgré les exigences apparentes de l'ordre naturel des choses, et qu'il est une perturbation de l'ordre habituel tel qu'il nous est connu et que nous sommes habitués à le constater. Cela résulte du reste directement de la notion augustinienne du miracle. Certains textes l'expriment de façon particulièrement nette, comme celui-ci : « Contra naturam non incongrue dicimus aliquid Deum facere, quod facit contra id quod novimus in natura »(2). S. Au-

(1) C'est ce que montre très bien H. L. Janssens, *De vi demonstrativa miraculorum*, dans ETL, 1924, p. 18. — A. Van Weddingen, *op. cit.*, p. 161-162, a raison de ne voir là au fond qu'une dispute de mots. Ce qui ne l'empêche pourtant pas, *loc. cit.* et p. 279, de rejeter l'expression « contra naturam » pour rester plus fidèle à S. Thomas !

(2) *Contra Faust.* l. XXVI c. 3 (PL,42,col. 481). — Cf. encore *De Gen. ad litt.* l. VI c.13 (PL, 34, col. 349) ; *Civ. Dei* l. XXI c. 7 n. 1 (PL, 41, col. 718-719), c. 8 n.2 et 5 (PL,41,col. 721 et 722) ; *Contra Faust.* l. XXIX c. 2 (PL, 42, col. 489).

gustin ne nie point par là l'existence de lois fixes qui régissent le cours de la nature et impliquent un déterminisme hypothétique ; il parle même plus d'une fois de « leges naturales » (1), mais il les conçoit plutôt en tant qu'elles sont de quelque façon l'objet de notre connaissance, et non en tant qu'elles résident dans les êtres, indépendamment de notre connaissance. Sa métaphysique ne se soucie d'ailleurs guère, contrairement à celle de S. Thomas, de préciser ce qui les constitue.

D'autre part, le miracle, si on le considère comme produit par Dieu, ne peut être dit antinaturel, parce que la nature, par définition même, est ce qui est l'objet de la volonté et de l'activité de Dieu ; Dieu, auteur de toutes les natures, ne saurait rien faire d'antinaturel. En d'autres mots, le miracle fait partie de l'ordre de la Providence et n'est pas contraire aux desseins éternels de Dieu. Les expressions de S. Augustin sont des plus explicites (2), et S. Thomas n'aura rien à y modifier.

Mais nous ne restons ici qu'à la surface de la doctrine, et il faudra examiner quelle est, d'après l'évêque d'Hippone, dans les créatures elles-mêmes la raison dernière de la possibilité du miracle et du caractère « naturel » de l'opération miraculeuse de Dieu.

S. Augustin a conçu sa doctrine du miracle en fonction de sa théorie cosmologique des raisons séminales et causales. Il est donc important de bien saisir cette dernière. Tout en s'inspirant incontestablement des spéculations néo-platoniciennes (3), elle se rattache étroitement à tout

(1) *De Gen. ad litt.* l. IX c. 17 n. 32 (PL, 34, col. 406) : « omnis iste naturae usitatissimus cursus habet quasdam naturales leges suas » ; cf. *ibid.* l. VI c. 13 n. 23 (col. 348) ; *Civ. Dei* l. XIX c. 12 n. 3 (PL,41,col. 640), l. XXI c. 8 n. 2 et 5 (col. 721 et 723).

(2) *De Gen. ad litt.* l. VI c. 13 (PL, 34, col. 349), c. 18 (col. 351), l. IX c. 18 n. 34 (col. 407) ; *Civ. Dei* l. XII c. 25 (PL, 41, col. 375), l. XXI c. 7 n. 1 (col. 718-719), c. 8 n. 2 et 5 (col. 721-722) ; *Contra Faust.* l. XXVI c. 3 (PL, 42, col. 480-481).

(3) Cf. M. De Wulf, *op. cit.*, t. I, p.110 ; Grandgeorge, *Saint Augustin et le néo-platonisme*, p. 114, Paris, 1896 ; N. Kaufmann, *Éléments aristotéliciens dans la cosmologie et la psychologie de S. Augustin*, dans RNS, 1904, p. 149 ; E. Portalié, art. *Augustin* (*Saint*), dans DTC, t. I, col. 2329. — Sans dire que S. Augustin dépend directement du stoïcisme, P. Duhem, *Le Système du monde*, t.II, p. 446,Paris, 1914, est d'avis que « la théorie des raisons causales (causales rationes), telle que Saint Augustin la propose,a plus de ressemblances avec ce que les Stoïciens disaient des *λόγοι σπερματικοί* qu'avec l'enseignement de Plotin touchant les *λόγοι γεννητικοί* ». Mais en cette matière, stoïcisme et néo-platonisme sont étroitement apparentés. Voir V. Decoster, *Des Antécédents du néoplatonisme*, p. 111-119, Bruxelles, 1872, et E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, III 2, 5e Aufl., p. 609, 1923.

un système d'exégèse (1). Elle comporte essentiellement que toutes les créatures qui n'ont pas été créées immédiatement dans leur individualité actuelle et complète, existent cependant dès le premier, ou plutôt dès l'unique moment de la création, mais seulement en puissance et contenues dans leurs causes, « potentialiter et causaliter » (2), « secundum causalem rationem » (3), ou encore, « secundum potentiam per verbum Dei tamquam seminaliter mundō inditam » (4). Tous les êtres ont été créés en même temps, mais les uns « conditis jam ipsis naturis », et les autres, comme Adam et Ève, « praeconditis causis » (5). Constituées par Dieu en conformité parfaite avec les raisons éternelles,

(1) On sait en effet que S. Augustin, s'appuyant sur Eccli. XVIII 1, admettait que Dieu a créé tous les êtres au même moment, et n'hésitait pas à déclarer qu'une création quelconque après le 6e jour est formellement niée par Gen. II 2. Cf. *De Gen. ad litt.* l. V c. 20 n. 41, l. VI c. 7 n. 12, l. X c. 3-4 (PL,34,col. 336, 343, 410-411). Les 6 jours de la création eux-mêmes n'étaient du reste pour lui qu'un élément allégorique ; voir les fluctuations qu'a subies sur ce point l'opinion de S. Augustin chez E. Portalié, *art. cit.*, dans DTC, t. I, col. 2354-2355, et F. L. Grassmann, *Die Schöpfungslehre des heiligen Augustinus und Darwins*, p. 19-27, Regensburg, 1889. Or, comme Gen. II reprend, après qu'il a été question du repos du septième jour, le récit de la création de l'homme, il était assez obvie de conclure, pour autant que l'hypothèse d'un doublet n'entrait pas en ligne de compte, que Gen. I ne parleque de la création de l'homme dans ses causes ou ses raisons séminales,alors que Gen. II entend raconter comment l'homme a été tiré des puissances renfermées dans la masse des êtres créés simultanément au début des temps. S. Augustin concluait déjà directement à cette doctrine des versets 4 et 5 de Gen. II tels qu'il les lisait : « Cum factus est dies, fecit Deus cœlum et terram, et omne viride agri, antequam esset super terram, et omne fenum agri, antequam exortum est ». Cf. *De Gen. ad litt.* l. V c. 1-5 (PL, 34,col. 321-327). — Pour plus de détails sur la théorie des raisons, voir p. ex. : J. Laminne, *L'idée d'évolution chez S. Augustin*, dans RSPT, 1908, p. 506-521 ; A. Gardeil, *L'âme, sujet récepteur de la grâce*, dans RT, 1925, p. 417-433, et 1926, p. 3-23 ; M. J. McKeough, *The meaning of the rationes seminales in St Augustine*, Washington, 1926 ; H. Woods, *Augustine and Evolution*, New-York, [1924].

(2) *De Gen. ad litt.* l. V c. 4 n. 11 (PL,34, col. 325),c. 5 n. 14 (col. 326), c.23 n. 45 (col. 338), l. VI c. 4 n. 5 (col. 341), c. 5 n. 7 (col. 342), c.6 n.10 (col. 343), c. 9 n. 16 (col. 345-346), c. 10 n. 17 (col. 346), l. VIII c. 3 n. 6 (col. 374-375), l. IX c. 17 n. 31-32 (col. 405-406), etc.

(3) *De Gen. ad litt.* l. VI c. 15 n. 26 (PL, 34,col. 349), l. VIII c. 3 n. 7 (col. 375), l. IX c. 17 n. 31 (col. 405).

(4) *De Gen. ad litt.* l. VI c. 5 n. 8 (PL, 34, col. 342).

(5) *De Gen. ad litt.* l. VII c. 28 n. 42 (PL, 34, col. 371).

c'est-à-dire avec les idées divines immuables(1), les créatures ont aussi en elles-mêmes les principes de leur évolution (2). Ces principes sont les raisons causales (3) et séminales (4). Tous les êtres sont actuellement ce qu'ils sont, dépendamment des impulsions que Dieu a communiquées à la matière, des forces qu'il y a déposées, des causes cachées et invisibles qu'il y a renfermées. Ces potentialités se développent graduellement, « acceptis opportunitatibus » (5).

Cela ne signifie pas que Dieu n'ait plus à s'occuper activement de ses créatures : S. Augustin admet la Providence, la conservation, le gouvernement divins : après la création proprement dite, il y a ce qu'il nomme continuellement l'« operatio qua usque nunc operatur » (6), et qui n'est pas incompatible avec le repos du septième jour : sans une opération permanente et toujours actuelle de Dieu, les êtres cesse-

(1) *De Gen. ad litt.* l. V c. 12 n. 28 (PL, 34, col. 331), c.13 n. 29 (id.), l. IX c. 17 n. 32 (col. 406) ; *Lib. de div. Quaest.* q. 46 (PL, 40, col. 30).

(2) En parlant d'évolution, nous voulons simplement désigner l'enchaînement dans la succession des êtres, sans songer aucunement à l'évolutionnisme au sens que ce mot prend dans la biologie moderne. On a parfois fait de S. Augustin un évolutionniste, mais un texte comme *De Gen. ad litt.* l. IX c. 17 n. 32 (PL, 34, col. 406) témoigne plutôt en faveur du fixisme, comme les études récentes le reconnaissent de plus en plus. Cf. A. Janssens, *God als Schepper*, p. 38-40, Gent, 1924 ; id., *De rationibus seminalibus ad mentem S. Augustini*, dans ETL, 1926, p. 29-32 ; J. Martin, *op. cit.*, p. 314 ; M. J. McKeough, *op. cit.* ; E. Portalié, *art. cit.*, dans DTC, t. I, col. 2353-2354 ; H. Woods, *op. cit.* (coll. P. Schepens, *Num S. Augustinus patrocinatur evolutionismo?* dans Gr, 1925, p. 216-230). Voir en sens contraire : J. Laminne, *art. cit.* ; R. Macaigne, *La Création*, p. 41, 60 et ss., Paris, 1924 ; J. A. Zahm, *Bible, Science et Foi*, trad. fr., p. 64-70, Paris, [1894] ; id., *Evolution and Dogma*, p. 280-284, Chicago, 1896 ; et surtout H. de Dorlodot, *Le Darwinisme au point de vue de l'orthodoxie catholique*, p. 100-107, Bruxelles, 1921.

(3) *De Gen. ad litt.* l. VI *passim*, l. VII c. 22-24 (PL, 34, col. 366-368), c. 28 n. 40 (col. 370), l. VIII c. 3 n. 7 (col. 375), l. IX c. 18 n. 34 (col. 407), l. X c. 3 n. 5 (col. 410-411).

(4) *De Gen. ad litt.* l. IX c. 17 n. 32 (PL, 34, col. 406). Cf. *in Heptat.* l. II c. 21 (col. 602-603) : « seminariae rationes », et *De Trin.* l. III c. 8 n. 13 (PL, 42, col. 875-876) : « semina » et « seminum semina ».

(5) *In Heptat.* l. II c. 21 (PL, 34, col. 602) ; *De Trin.* l. III c. 9 n. 16 (PL, 42, col. 877-878).

(6) *De Gen. ad litt.* l. IV c. 11-12 (PL, 34, col. 303-305), l. V c. 4 n. 11 (col. 325), c. 11 n. 27 (col. 331), c. 12 n. 28 (id.), c. 20 n. 40 (col. 335), c. 23 n. 44-46 (col. 337-338), l. VI c. 3-5 (col. 341-342), c. 10 n. 17 (col. 346), l. VII c. 28 n. 41-42 (col. 371-372), etc. — L'expression est une allusion à Joa. V 17.

raient non seulement de se développer, mais même d'exister (1). La formation de nos premiers parents par exemple, dépend non de l'œuvre par laquelle Dieu créa toutes choses à la fois, mais de l'opération subséquente qui remplit les siècles et s'exerce encore toujours (2).

Nous ne pouvons songer à étudier ici tous les problèmes qui se posent au sujet de cette doctrine des « rationes » (3). Nous n'examinerons

(1) *De Gen. ad litt.* l. IV c. 12 n. 22 (PL, 34, col. 304), l. V c. 20 n. 40-41 (col. 335-336), l. IX c. 15 n. 27-28 (col. 404).

(2) *De Gen. ad litt.* l. VI c. 3 n. 4 (PL, 34, col. 341).

(3) Déjà les scolastiques ont fort diversement interprété les raisons séminales ; voir le scholion des éditeurs des œuvres de S. Bonaventure sur *II Sent.* d. 18 art. 1 q. 3 (éd. Quaracchi, t. II, p. 443). — La principale difficulté paraît concerner la question de savoir quel est au juste le sujet récepteur des « rationes » ; la solution dépend en majeure partie de la façon dont il faut entendre la « materia informis » dont il est question en de nombreux passages. Voir surtout : *Confess.* l. XII c. 3-8 (PL, 32, col. 827-829), c. 21-22 (col. 837-838), c. 29 (col. 842), l. XIII c. 33 (col. 866) ; *De Gen. c. Manich.* l. I c. 5-7 (PL, 34, col. 178-179) ; *De Gen. lib. imperf.* c. 3 n. 10-c. 4 n. 15 (col. 223-226) ; *De Gen. ad litt.* l. I c. 1 n. 2 (col. 247), c. 4 n. 9 (col. 249), c. 15 n. 29 (col. 257), l. II c. 11 n. 24 (col. 272), l. V c. 5 n. 13 (col. 326) ; *Civ. Dei* l. XI c. 9 (PL, 41, col. 324) ; *De natura boni* c. 18 (PL, 42, col. 556) ; *Contra Adversar. Legis et Prophet.* l. I c. 8-10 (col. 609-610).

Trois interprétations sont surtout à noter. 1) P. Duhem, *op. cit.*, t. II, p. 431-438, semble dire que l'expression « materia informis » (coll. « nebulosa species » de *De Gen. ad litt.* l. I c. 12 n. 27 [PL, 34, col. 256]) désigne toujours le chaos primordial créé par Dieu, et p. 438-443 il rapproche cette notion de celle du néo-platonisme. Voir aussi C. Baeumker, *Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie*, p. 384, note, Münster, 1890, et E. Portalié, *art. cit.*, dans DTC, t. I, col. 2350. D'autre part, d'après plusieurs textes, Dieu a créé immédiatement autre chose qu'une masse chaotique, et l'informité de la matière n'a sur sa formation qu'une priorité d'origine, non de temps. Voir : *Confess.* l. XII c. 29 (PL, 32, col. 843), l. XIII c. 33 (col. 866) ; *De Gen. ad litt.* l. I c. 15 n. 29 (PL,34, col. 257). l. II c. 11 n. 24 (col. 272), l. V c. 5 n. 12-16 (col. 325-326), l. VII c. 28 n. 42 (col. 371) ; *Contra Adversar. Legis et Prophet.* l. I c. 9 (PL, 42, col. 610).

2) L'ancienne scolastique a cru généralement (voir p. ex. S. Bonaventure, *II Sent.* d. 7 p. 2 art. 2 q. 1, d. 15 art. 1 q. 1, d. 18art. 1) que la « materia informis » de S. Augustin possède une actualité infime qui la rend capable d'être le sujet récepteur immédiat des raisons séminales : cf. M. De Wulf, *op. cit.*, t. I, p. 319, et P. Mandonnet, *op. cit.*, p. 57. Le P. A. Gardeil, *art. cit.*, dans RT, 1925, p. 423, concède que la matière première n'est pas pure potentialité, mais ajoute aussi, p. 424-425,contre le P. Mandonnet, que cette actualité infime ne provient pas de

même pas la question de savoir s'il faut ou non identifier les raisons causales et séminales (1). Mais il est extrêmement important de distinguer les deux façons dont les êtres peuvent être précontenus dans leurs raisons causales, et dont Dieu gouverne l'univers créé. Un être ou un phénomène peut résulter de ses raisons causales, soit en vertu d'une évolution naturelle et sous l'influence ordinaire de la Cause première, soit en vertu d'une intervention spéciale de Dieu. Le Créateur a fait les raisons causales de telle sorte que non seulement, par une évolution naturelle et nécessaire, elles peuvent donner naissance à tous les êtres dont la succession forme le cours ordinaire de la nature, mais aussi que, moyennant une intervention spéciale de Dieu, qui dans sa toute-puissance fait d'elles ce qu'il lui plaît d'en faire, elles peuvent donner lieu à tout ce qui arrive de merveilleux et de rare (2). Indépen-

la présence des raisons séminales, vu que la matière préexiste logiquement à l'opération par laquelle les raisons séminales y sont insérées.

3) D'après J. MARTIN, *op. cit.*, p. 308, et N. KAUFMANN, *art. cit.*, p. 146-151, la matière de S. Augustin est pure indétermination, et l'évêque d'Hippone a tenu ici, consciemment ou non, une doctrine aristotélicienne. M. DE WULF, *op. cit.*, t. I, p. 110, est hésitant. S. Thomas a interprété également S. Augustin dans ce sens aristotélicien : 1ª q. 66 art. 1, q. 69 art. 1, q. 74 art. 2 ; *De Pot.* q. 4 art. 1 et 2.

Nous ne voyons pas d'inconvénient à admettre que le sens de l'expression « materia informis » varie d'après les passages, et que S. Augustin ne n'est pas toujours exprimé au sujet de la matière première de la même façon, soit qu'il ait changé d'opinion, soit qu'il n'ait pas eu sur ce point des idées bien nettes. Cf. F. L. GRASSMANN, *op. cit.*, p. 11-19.

(1) Cette identification est généralement admise. Cf. p. ex. A. GARDEIL, *art. cit.*, dans RT, 1926, p. 17 et ss. ; J. GRANGE, *op. cit.*, p. 38 et ss. ; J. MARTIN, *op. cit.*, p. 321-324 ; L. MÉLIZAN, *Une théorie créationniste et finaliste de l'apparition des vivants*, dans RT, 1922, p. 140 ; É. NOURRY, *Le miracle d'après saint Augustin*, dans APC, t. 146 (juill. 1903), p. 382-385. D'autre part, les passages parlant des raisons séminales (voir plus haut, p. 93, note 4, et cf. *De Gen. ad litt.* l. IV c. 33 n. 51 [PL, 34, col. 318] : « seminaliter ») supposent plutôt que celles-ci sont uniquement les principes d'une évolution naturelle, des puissances actives (cf. A. JANSSENS, *op. cit.*, p. 40-41), alors que les raisons causales, comme nous le disons dans le texte, sont plus que cela. Les raisons causales seraient donc un genre dont les raisons séminales constituent une espèce. Cependant, *De Gen. ad litt.* l. VI c. 5 n. 8 (col. 342), « seminaliter » a le même sens générique, et l. IX c. 18 n. 34 (col. 407), « causales rationes » paraît avoir un sens plus restreint ; la terminologie est donc peu ferme. Il est à noter que plusieurs scolastiques, comme nous le verrons, ont également distingué les raisons séminales et causales.

(2) *De Gen. ad litt.* l. VI c. 14-15 n. 25-26 (PL, 34, col. 349-350) ; et cf. *ibid.* c. 18 n. 29 (col. 351).

damment du cours ordinaire de la nature et des évolutions régulières des êtres, le Créateur s'est réservé le pouvoir de faire de ces êtres autre chose que ce qui est contenu dans leurs raisons séminales, mais non autre chose que ce dont sa Sagesse y avait d'abord inclus la possibilité(1).

C'est ainsi que d'après S. Augustin le corps du premier homme a été fait d'abord dans la raison causale selon laquelle il devait, moyennant l'intervention divine, être formé du limon (2) ; Dieu ne le forma donc ni à l'encontre de la cause qu'il avait établie ni à l'encontre de sa propre volonté (3), alors que cependant le limon n'est pas naturellement ordonné à produire un homme. Il en est de même de la formation d'Ève : celle-ci fut produite immédiatement par Dieu, non par l'évolution normale des natures existantes (4) ou par le développement naturel des raisons séminales (5) ; Dieu a cependant donné à la côte d'Adam la capacité d'être transformée, moyennant son intervention spéciale, dans le corps de la première femme (6).

Ces quelques précisions au sujet de la doctrine cosmologique des raisons permettront de saisir la théorie augustinienne du miracle. L'évêque d'Hippone place explicitement le miracle et la formation du corps de nos premiers parents sur le même pied. La formation d'Adam et d'Ève est même appelée un miracle plus grand que la résurrection d'un mort (7). Les faits miraculeux, enseigne S. Augustin, sont précontenus, de même que tout l'ordre naturel, dans les raisons causales (8). D'autre part, ils ne se produisent pas par simple évolution naturelle de ces raisons ; comme la seule toute-puissance divine peut les opérer, le Créateur n'a primitivement communiqué aux êtres que la simple

(1) *De Gen ad litt.* l. IX c. 17 n. 32 (PL, 34, col. 406).
(2) *De Gen. ad litt.* l. VI c. 15 n. 26 (PL, 34, col. 349-350).
(3) *De Gen. ad litt.* l. VI c. 18 n. 29 (PL, 34, col. 351).
(4) *De Gen. ad litt.* l. IX c. 15 n. 26 (PL, 34, col. 403-404).
(5) *De Gen. ad litt.* l. IX c. 17 n. 32 (PL, 34, col. 406).
(6) *De Gen. ad litt.* l. IX c. 18 n. 34 (PL, 34, col. 407). — En comparant ce qui est dit de la formation d'Adam (*ibid.* l. VI c. 14-15 n. 25-26 [col. 349-350]) et de celle d'Ève (*ibid.* l. IX c. 17-18 n. 32-34 [col. 406-407]), on constate une diversité de points de vue : à propos d'Adam, S. Augustin insiste plus sur la précontenance dans les raisons causales, tandis qu'à propos d'Ève il attire surtout l'attention sur la nécessité d'une intervention spéciale de Dieu.
(7) *De Gen. ad litt.* l. VIII c. 5 n. 11 (PL, 34, col. 377).
(8) *De Gen. ad litt.* l. VI c. 14 n. 25 (PL, 34, col. 349).

possibilité selon laquelle il administre comme il veut les natures qu'il a produites comme il les a voulues (1).

Il n'est pas sans intérêt, si l'on veut préciser le rôle de la scolastique, et surtout celui de S. Thomas, dans le développement de la théorie du miracle, de remarquer que S. Augustin s'exprime au sujet de la possibilité pour les créatures d'être transformées miraculeusement par le Créateur, comme si elle était un réalité positive ; c'est au moins le sens obvie des expressions employées. L'évêque d'Hippone ne se lasse pas en effet de répéter que les raisons causales sont créées, insérées, renfermées dans les êtres depuis le moment de leur création (2), que Dieu a déposé dans les créatures la capacité de devenir ce qu'il lui est possible d'en faire (3). Tout préexistait d'ailleurs « potentialiter et causaliter » dans les premiers éléments du monde. (4).

Sans doute, S. Augustin enseigne aussi que les causes d'un fait miraculeux sont cachées en Dieu seul, et ne sont nullement communiquées aux créatures (5). Il n'y a là qu'une diversité de points de vue. Comme il résulte du contexte, ce sont les causes propres de la production du miracle qui sont cachées en Dieu. Le fait que le Créateur garde en lui les causes réelles du miracle n'exclut pas que les créatures en contiennent la possibilité (6).

É. Nourry dit fort justement, à notre avis, que les capacités qu'ont les choses d'être miraculées sont, d'après S. Augustin, des réalités positives concréées avec les puissances séminales (7). Il croit pourtant que ces réalités ne sont pas inhérentes à toute créature, parce que S. Augustin dit qu'elles ont pour effet de rendre les créatures *plus complète-*

(1) *De Gen. ad litt.* l. IX c. 17 n. 32, c. 18 n. 33-34 (PL, 34, col. 406-407).

(2) *De Gen. ad litt.* l. VI c. 5 n. 8 (PL, 34, col. 342), c. 14-15 (col. 349-350), c. 18 n. 29 (col. 351), l. VII c. 6 n. 9 (col. 358-359), l. VIII c. 3 n. 7 (col. 375), l. X c. 3 n. 5 (col. 410-411).

(3) *De Gen. ad litt.* l. IX c. 17 n. 32 (PL, 34, col. 406) : « dedit quidem naturis quas creavit ut ex eis et haec fieri possent ». Cf. *ibid.* c. 18 n. 34 (col. 407) : « hoc habuit (prima rerum conditio) quia et sic fieri posset ».

(4) Voir plus haut, p. 92.

(5) *De Gen. ad litt.* l. IX c. 18 n. 34 (PL, 34, col. 407), coll. l. VI c. 18 n. 29 (col. 351). — S. Bonaventure, *II Sent.* d. 18 art. 1 q. 2, remarquait déjà la difficulté.

(6) *Ibid.* : « non habuit hoc prima rerum conditio... ut femina omnino sic fieret, sed tantum hoc habuit, quia et sic fieri posset.... Quid autem fieret, ut omnino aliud futurum non esset, absconditum erat in Deo ». Mais il ne suffirait pas de dire que les raisons causales peuvent n'être qu'en Dieu seul : voir *De Gen. ad. litt.* l. VII c. 22 n. 33 (col. 367).

(7) *Art. cit.*, p. 385-386. Cf. J. Martin, *op. cit.*, p. 321-322.

ment soumises à la puissance souveraine de Dieu (1). On ne saurait prouver qu'il faille interpréter aussi strictement le terme *amplius*, d'autant plus que d'après la doctrine constante de l'évêque d'Hippone, c'est précisément la libre toute-puissance du Créateur qui est la raison dernière de la possibilité du miracle. Pourquoi cette possibilité ne serait-elle donc pas, dans l'esprit de S. Augustin, inhérente à tout ce qui est créé ?

Il est moins exact de dire avec M. J. Grange : « les raisons séminales... possèdent comme une double force d'expansion : elles peuvent donner naissance au fait ordinaire et purement naturel, et elles peuvent engendrer le miracle » (2). Les expressions « force d'expansion » et « engendrer » font en effet trop songer à une intervention active des raisons ; M. Grange reconnaît d'ailleurs lui-même que pour S. Augustin « les faits miraculeux n'ont pas leur cause dans les raisons séminales » (3).

Le P. L. Mélizan n'a pas non plus la note juste : « Ces raisons causales, séminales ou idéales de S. Augustin, écrit-il, se retrouvent dans tous les êtres et dans tous les événements sans exception, même dans les faits miraculeux. Car la puissance passive obédientielle, raison causale ou séminale elle aussi, existe en toute créature ; seules les puissances actives et passives naturelles des substances créées sont outrepassées dans le miracle qui est un acte extraordinaire de la Toute-puissance créatrice » (4). Nous ne nous opposons pas à ce qu'on identifie raisons causales et séminales, à condition toutefois que l'on distingue la double fonction qu'elles peuvent avoir. En ne faisant pas nettement cette distinction, le P. Mélizan semble faire dire à l'évêque d'Hippone que le miracle n'outrepasse pas les raisons séminales, alors que le saint Docteur enseigne explicitement le contraire (5).

(1) *De Gen. ad litt.* l. IX c. 17 n. 32 (PL,34,col. 406) : « ut eorum natura voluntati potentiori amplius subjaceret ».

(2) *Op. cit.*, p. 38.

(3) *Ibid.*, p. 40. — Comp. F. Luetze, *Ueber das Wunder*, p. 5-6, Chemnitz,1883, qui ne s'aperçoit pas que les raisons causales du miracle ne sont que la pure possibilité de recevoir l'action divine, et réduit par conséquent la part faite par S. Augustin à l'intervention active de la cause première.

(4) *Art. cit.*, dans RT, 1922, p. 140.

(5) Voir A. Janssens, *op. cit.*, p. 40-41. — Certains auteurs commettent ici les erreurs les plus grossières. P. Saintyves, p. ex., *Le Discernement du Miracle ou le Miracle et les quatre critiques*, p. 176-177, Paris, 1909, écrit que pour S. Augustin (et S. Thomas !) « les miracles sont dûs à Dieu et aux puissances séminales décrétées par lui », et que ces causes

Nous nous sommes étendu quelque peu sur cet enseignement augustinien, en raison du succès notable qu'il allait avoir pendant de longs siècles. En particulier le texte relatif à la formation d'Ève (1) sera littéralement repris par plusieurs scolastiques, et c'est même à lui que chez tel ou tel auteur s'accrochera une théorie du miracle fort développée.

Considérons les principales étapes par lesquelles cette doctrine passa et les développements qu'elle subit, afin de voir dans quelle mesure le thomisme fut amené à s'en inspirer.

§ 2. — *L'influence augustinienne jusqu'au XII^e siècle inclusivement.*

Pendant une première période allant jusqu'au XII^e siècle inclusivement, on reprend plus ou moins explicitement, et plus ou moins complètement, mais sans y rien changer, l'enseignement de S. Augustin. Au début, les affirmations qui nous intéressent sont rares et généralement occasionnelles. On peut citer la *Glossa ordinaria* de Walafrid Strabon († 849) qui, à propos de Gen. II 20, reprend textuellement plusieurs chapitres de S. Augustin relatifs à la formation d'Ève, et reproduit de la sorte la doctrine de l'évêque d'Hippone concernant le miracle (2). Ailleurs le même auteur répète que les causes propres du miracle n'ont pas été insérées dans les créatures, mais sont cachées en Dieu qui gouverne les êtres avec la même souveraineté avec laquelle il les a créés (3).

Même idée chez S. Anselme († 1109) : le limon de la terre n'avait pas en lui de quoi devenir le premier homme, mais seulement de quoi pouvoir le devenir par l'opération divine (4).

A partir du XII^e siècle, les textes relatifs à la question qui nous occupe

séminales sont des « sortes de facultés ou d'aptitudes à être miraculé », des « semences de miracles ». Il n'est pas étonnant que l'auteur les trouve « singulièrement ridicules » !

(1) *De Gen. ad litt.* l. IX c. 17 n. 32,c. 18 n. 33-34 (PL, 34, col. 406-407).

(2) *In Gen. II* 20 (PL, 113, col. 89) = *De Gen. ad litt.* l. IX c. 15-19 (PL, 34, col. 403-408).

(3) *In Eph. III* 9 (PL,114,col. 593), reprenant plus ou moins textuellement *De Gen. ad litt.* l. IX c. 18 n. 34 + n. 33 (PL,34, col. 406-407). « Causales rationes » devient « causae rationabiles » ! Mais cela est-il dû à Strabon lui-même ou à un copiste ou un éditeur ?

(4) *Lib. de conceptu virg. et orig. peccato,* c. 11 (PL, 158, col. 445).

deviennent plus nombreux, et l'on assure de plus en plus à la question de la formation d'Ève une place dans les systématisations théologiques.

Pierre Abélard († 1142) place sur le même pied la formation d'Adam, celle d'Ève, et le miracle, et les dit contre la nature ou en dehors d'elle, en ce sens, ajoute-t-il, que l'institution des causes primordiales ne suffit pas à ces faits : il faut faire appel à la volonté de celui qui a pu créer toutes choses de rien, et communique aux êtres une force particulière pour qu'ils puissent sortir de leur cours régulier (1).

Dans l'école abélardienne, mais sans qu'on puisse prouver qu'il dépend ici de son maître, Roland Bandinelli († 1181) se demande si lors de la création il fut donné à la côte d'Adam de devenir la première femme. Il répond que, selon S. Augustin, il lui fut donné non de la devenir, mais de pouvoir la devenir (2).

A en croire Gietl (3), Omnebene († 1150) donnerait la même solution.

L'école victorine reste dans la même voie. Hugues de S. Victor († 1141) compare la formation du corps d'Ève au miracle de la multiplication des pains (4). A ce propos il consacre un chapitre(5) aux «sex modi operandi » : quatre d'entre eux, dit-il, sont réservés à Dieu seul : tel le fait d'accroître la substance et la quantité d'un être : c'est ce que Dieu fit au sujet de la côte d'Adam (6). Hugues ne précise pas davantage.

Les Sentences de Pierre Lombard et la *Summa Sententiarum*, en traitant de la formation d'Ève, dépendent encore plus directement que leurs prédécesseurs, de S. Augustin dont ils reprennent souvent les termes eux-mêmes. Les textes des deux ouvrages sont du reste étroitement apparentés entre eux, et paraissent dépendre l'un de l'autre (7). S'écartant légèrement de la terminologie augustinienne,

(1) *Introd. ad theol.*, l. III (PL, 178, col. 1111), coll. *Theol. christ.*, l.III (col. 1245), et *Expos. in Hexaemeron*, de 2ª die (col. 746). — C'est à tort que F. Luetze, *op. cit.*, p. 6, voit ici « eine merkliche Abweichung von Augustin ». Il se laisse égarer par son interprétation erronée de S. Augustin (voir plus haut, p. 98, note 3), et par le fait — bien accidentel — qu'Abélard ne dit pas explicitement que le miracle n'est pas « contre nature ».

(2) A. Gietl, *Die Sentenzen Rolands*, p. 115.

(3) *Ibid.*, note.

(4) *De sacram.*, l. I p. VI c. 36 (PL, 176, col. 284).

(5) *Ibid.*, c. 37 (col. 285-288).

(6) *Ibid.* (col. 286) : « Hoc modo operandi de substantia costae in se divina virtute absque extrinseco additamento multiplicata, corpus mulieris factum est ». Voir la même idée dans *De sacram. legis naturalis et scriptae Dialogus* (col. 23).

(7) Il nous importe assez peu de savoir auquel des deux ouvrages re-

ils enseignent que Dieu a en lui-même les « primordiales causae » de toutes choses ; les « primordiales causae » du cours ordinaire de la nature sont également insérées dans les êtres : entendues en ce sens moins propre, elles équivalent aux raisons séminales de S. Augustin ; quant aux miracles, ils se font contre la nature des choses, c'est-à-dire « non secundum causas illis rebus a Deo insertas » (1). Conséquemment la côte d'Adam avait seulement de quoi *pouvoir* devenir la première femme (2).

La fin du XII[e] siècle fut témoin d'une intense activité philosophique et de la germination de nouvelles idées. Pierre de Poitiers († 1205) par exemple, tout en reprenant encore la façon de parler de ses devanciers — on le fera même en pleine scolastique péripatéticienne — distingue, à propos de la toute-puissance divine, ce qui est possible selon la cause inférieure et ce qui l'est selon la cause supérieure (3). Alain de Lille († 1202) est encore plus explicite que lui (4). Ces idées prépa-

vient la priorité. On sait que le P. M. Chossat, *La Somme des Sentences, œuvre de Hugues de Mortagne vers* 1155, Louvain, 1923, attaque la thèse traditionnelle qui place l'achèvement de la *Summa Sententiarum* avant 1142, et prétend établir que cet ouvrage n'a vu le jour qu'après les Sentences de Pierre Lombard (vers 1152), dont il dépendrait directement. Comp. O. Lottin, « *La Summa Sententiarum* » *est-elle postérieure aux Sentences de Pierre Lombard* ? dans RNS,1926, p. 284-302. Mais cette opinion n'est pas encore universellement acceptée. Voir p. ex. B. Geyer, *Verfasser und Abfassungszeit der sog. Summa sententiarum*, dans TQ, 1926, p. 89-107.

(1) *Summa Sent.*, tr. 3 c. 3 (PL, 176, col. 93). P. Lombard est d'ailleurs le plus augustinien des deux dans sa terminologie : là où nous lisons chez lui : « inseruit Deus *seminales rationes* rebus... », la *Summa Sententiarum* écrit : « inseruit namque Deus, ut Augustinus ait, *quasdam causas* rebus... ».

(2) Cf. *Summa Sent.*, tr. 3 c. 3 (PL, 176,col. 93-94) (=*Tractatus theologicus*, c. 25, parmi les œuvres d'Hildebert de Lavardin [PL, 171, col. 1120-1121]) = *De Gen. ad litt.* l. IX c. 17 n. 31-32 + c. 18 n. 33-34 (PL, 34, col. 406-407), et Pierre Lombard, *II Sent.* d. 18 c. 4-6, qui dépend, soit directement, soit par l'intermédiaire de la *Summa Sent.*, d'Hugues de S. Victor, *De Sacram.*, l.I p. VI c. 36 (PL, 176 col. 284), et de S. Augustin, *De Gen. ad litt.* l. IX c. 15 n. 26, c. 16 n. 30, c. 17 n. 31-32, c. 18 n. 33-34 (PL, 34, col. 403-407).

(3) *I Sent.*, c. 8 (PL, 211, col. 820-822).

(4) *Theologicae regulae*, reg. 57-58 (PL, 210, col. 648).—Nous ne parlons pas des auteurs du XII[e] siècle, cités au chap. précédent (p. 39), qui ne font qu'opposer les phénomènes merveilleux d'origine divine aux phénomènes naturels, sans rattacher davantage cette opposition à une philosophie générale de la nature.

rent immédiatement l'influence de l'aristotélisme sur la théorie du miracle, et inspireront les grands scolastiques.

§ 3. — *Le XIII^e siècle et la nouvelle conception philosophique de l'univers.*

Dès le début du XIII^e siècle, avec Guillaume d'Auxerre († 1231), la doctrine change d'aspect (1). Quand on objecte à cet auteur que, si la côte d'Adam avait de quoi devenir la première femme, elle avait en elle la cause ou la puissance dont la première femme résulterait, et par conséquent de quoi la devenir (2), le mot puissance fournira l'occasion de faire une distinction importante. Il faut en effet, enseigne Guillaume, distinguer la puissance matérielle ou passive, et la puissance formelle ou active. La première n'est pas capable de produire l'effet, elle n'est que pure susceptivité ; la seconde au contraire est celle qui réalise l'effet. Or, la côte d'Adam ne possédait que la seule puissance matérielle et susceptive ; la puissance active n'était qu'en Dieu,qui pouvait dépouiller la côte de sa forme, et amener (« inducere ») la forme d'Ève (3). Un peu plus loin, Guillaume affirme que d'après S. Augustin il y a en chaque chose une obéissance naturelle, grâce à laquelle Dieu peut en faire ce qu'il veut (4).

Le contexte parle plusieurs fois du changement de l'eau en vin, de la guérison des aveugles, de la résurrection des morts, de l'enfantement virginal (5) : il n'y a aucun doute que d'après Guillaume d'Auxerre la « potentia materialis et passibilis », et la « naturalis obedientia », rendent compte de la possibilité de tous les miracles.

(1) Il y aura sans doute des retardataires. Tel Vincent de Beauvais, qui, *Speculum naturale*, l. XXIX c. 35-38, et l. XXX c. 6 et 10, ne fait que reprendre les textes de S. Augustin relatifs aux «rationes» (*De Gen. ad litt.* l. VI et IX). Mais il ne faut pas oublier que cet auteur est un compilateur et un encyclopédiste plutôt qu'un penseur.

(2) *Summa aurea*, l. I c. 12 (fol. 24*v*°) : « si in costa erat ut ex ea posset fieri mulier, ergo in costa erat causa unde ex ea fieret mulier, ergo in costa erat ut ut ex ea fieret mulier.... ergo cum in costa esset potentia ut ex ea fieret mulier, in costa erat ut ex ea fieret mulier ».

(3) *Ibid.*

(4) C'est très probablement une allusion à *De Gen. ad litt.* l. IX c. 17 n. 32 (PL, 34, col. 406), mais le terme d'obéissance n'y est pas employé.

(5) *Loc. cit.* (fol. 24 et 25).

Ces deux expressions seront bientôt réunies dans une formule unique : ce sera l'œuvre d'Alexandre de Halès et d'Albert le Grand.

Ces deux noms font époque dans l'histoire de la doctrine dont nous nous occupons. Guillaume d'Auxerre lui-même n'avait pas consacré beaucoup de développements à la théorie du miracle, qui n'occupe dans sa Somme que deux pages environ. Alexandre de Halès († 1245) semble être le premier à avoir fait place dans sa systématisation à un traité de quelque étendue relatif au miracle. Il le rattache à son angélologie (1), ce qui d'ailleurs ne l'empêche pas de parler également du miracle à propos de la puissance de Dieu (2), de la formation d'Ève (3), ou du pouvoir des démons (4).

Ses doctrines concernant les conditions de la possibilité du miracle rappellent à plus d'un point de vue celles de S. Augustin, lesquelles sont d'ailleurs fréquemment citées. Deux différences sont à signaler.

1) On sait que la théorie des raisons séminales constitue une pièce essentielle de la cosmologie d'Alexandre de Halès. Elle s'est même considérablement accrue et est traitée *ex professo* (5). Le maître franciscain distingue les « rationes naturales », les « rationes seminales » et les « rationes causales ». Celles-ci sont ou bien incréées (6), ou bien créées (7). La raison causale créée n'est autre que la puissance passive de la créature, puissance qui ne comporte aucune disposition, aucun germe actif. La raison séminale est la puissance passive de la créature douée d'une disposition éloignée(8) ; la verge de Moïse ou des magiciens qui le combattaient avait une disposition éloignée à devenir serpent, mais pour le devenir, elle avait besoin soit de l'action de Dieu, soit au moins de celle d'une cause seconde suffisamment puissante, comme le démon. La raison naturelle est la puissance de la créature douée d'une disposition prochaine : c'est par elle que la graine par exemple devient

(1) *Summa theologica*, P. 2 q. 42 et 43.
(2) P. 1 q. 21 m. 5 art. 1 et 2.
(3) P. 2. q. 85 m. 3.
(4) P. 2 q. 100 m. 2.
(5) P. 1 q. 21 m. 5 art. 2 par. 2 et 3 ; P. 2 q. 9 m. 5 ; q. 42 m. 2 art. 3 et 4, m. 3, m. 5 ; q. 75 m. 3 ; q. 85 m. 3.
(6) Elles sont appelées aussi « rationes immutabiles » (P. 2 q. 42 m. 5 art. 4) ou « rationes primordiales » (*ibid.* art. 3).
(7) Appelées également « rationes primordiales mundo inditae » (P. 2 q. 42 m. 5 art. 3 et 4).
(8) L'expression « ratio seminalis » a d'ailleurs parfois un sens plus ou moins restreint. Cf. P. 2 q. 42 m. 5 art. 1, et q. 85 m. 3.

épi. Cela étant, le miracle comporte l'absence des raisons naturelles, mais se fait selon les raisons causales (« et illa sunt simpliciter miraculosa »), ou selon les raisons séminales (« partim naturalia, partim miraculosa ») (1).

Pour expliquer ce que sont les raisons, Alexandre fait appel, comme on s'en aperçoit, à une théorie des puissances actives et passives. La puissance active, dit-il, est créée ou incréée ; la puissance passive est relative soit à la puissance active créée, soit à la puissance incréée. Or, la côte d'Adam avait la puissance passive de devenir la première femme, mais seulement vis-à-vis de la puissance active incréée. Il en est ainsi de tous les miracles (2).

Guillaume d'Auxerre avait déjà distingué les puissances actives et passives. Alexandre de Halès développe la théorie, et se sert en même temps de la terminologie des « rationes ».

Du fait qu'Alexandre enseigne que les créatures contiennent les raisons causales des perfections qu'elles acquerront miraculeusement, certains ont conclu à sa dépendance vis-à-vis de Maïmonide, pour lequel le monde contient depuis la création les dispositions physiques requises à la production des faits extraordinaires (3). En réalité la conception du miracle diffère totalement chez les deux auteurs. Pour Alexandre de Halès, Dieu est cause immédiate de chaque miracle, et les raisons causales ne sont qu'une pure puissance passive, une « possibilitas passiva », comme dit le texte dont on veut tirer parti. Pour le philosophe juif au contraire, Dieu n'a plus à intervenir après la création (4). La dépendance d'Alexandre vis-à-vis de S. Augustin est beaucoup plus obvie, encore que le premier restreigne la valeur de l'expression « rationes causales », et l'explique en fonction d'une théorie nouvelle.

2) La puissance passive relative à la puissance active incréée n'est

(1) P. 1 q. 21 m. 5 art. 2 par. 2, coll. P. 2 q. 42 m. 3 et 5. — Ailleurs cependant, p. ex. P. 2 q. 12 m. 2 art. 3, Alexandre dit que le miracle ne se fait que selon la raison causale.

(2) P. 1 q. 21 m. 5 art. 1, coll. *ibid.* art. 2, P. 2 q. 42 m. 5 art. 5 et q. 85 m. 3. — Rappelons cependant que pour Alexandre la formation d'Ève n'est pas un miracle proprement dit, mais seulement un « mirabile » (P. 2 q. 42 m. 2 art. 3). Voir plus haut, p. 43.

(3) Voir J. Guttmann, *Die Scholastik des dreizehnten Jahrhunderts in ihren Beziehungen zum Judenthum und zur jüdischen Literatur*, p. 43-44, Breslau, 1902 et L. G. Lévy, *op. cit.*, p. 263, qui rapprochent P. 2 q. 42 m. 5 art. 5 et *Le Guide des Égarés*, II, ch. 29 (S. Munk, p. 224-226).

(4) Voir plus haut, p. 37.

autre que la puissance obédientielle (1) ou l'obéissance naturelle de la créature vis-à-vis de Dieu (2). L'expression « potentia obedientiae » entre ici pour la première fois dans la théorie du miracle. Elle ne désigne qu'une pure possibilité pour la créature de devenir tout ce que Dieu veut en faire (3), qu'une pure absence de préparation du sujet dans lequel se produit l'effet miraculeux (4), et c'est manifestement ainsi qu'il faut interpréter l'une ou l'autre expression augustinienne qui semble supposer une réalité positive (5).

Nous nous trouvons donc ici devant un mélange de terminologies: des façons de parler dues, en partie au moins, à la philosophie aristotélicienne, se joignent aux anciennes expressions augustiniennes et servent même à expliquer ces dernières.

Le même phénomène se constate chez les autres représentants de la fraction de la scolastique, qu'à tort ou à raison, on a appelée augustinienne. S. Bonaventure († 1274) par exemple s'exprime, à peu de détails près, de la même façon que son maître Alexandre de Halès. Il examine longuement ce que sont les diverses espèces de « rationes » (6), et il affirme nettement que les raisons séminales sont des germes concréés avec la matière (7) ; d'autre part, il ne se fait pas faute de parler à diverses reprises de la « potentia obedientiae », et d'expliquer en fonction de celle-ci la production du fait miraculeux (8) ; mais il n'apparaît pas clairement si cette puissance obédientielle est quelque chose de positif.

Pierre de Tarentaise († 1276) est encore plus caractéristique. Il traite longuement des raisons causales, séminales et primordiales, et pose explicitement la question des rapports du miracle avec les raisons séminales (9). Mais en même temps, la théorie des puissances actives et passives, et la distinction de ce qui est possible ou impossible selon les causes supérieures et selon les causes inférieures, ne lui sont pas étran-

(1) P. 2 q. 42 m. 4 art. 1, m. 5 art. 5.

(2) P. 1 q. 21 m. 5 art. 1 et 2 par. 1 ; P. 2 q. 42 m. 2 art. 2, m. 3 ; q. 85 m. 3.

(3) P. 2 q. 42 m. 3, m. 5 art. 5 ; q. 43 m. 1 ; q. 85 m. 3.

(4) P. 2 q. 43 m. 1.

(5) Voir p. ex. P. 1 q. 21 m. 5 art. 2 par. 1, où Alexandre cite les mots de S. Augustin, *De Gen. ad litt.* l. IX c.17 n. 32 (PL, 34, col. 406) : « Dedit naturis ut ex eis hoc fieri posset, non ut hoc ex naturali motu haberent ».

(6) *II Sent.* d. 18 art. 1 q. 2.

(7) Voir p. ex. *II Sent.* d. 7 p. 2 art. 2 q. 1.

(8) Voir surtout *II Sent.* d. 18 art. 1 q. 2.

(9) *II Sent.* d. 18 q. 1 art. 2-4.

gères (1). Il en est de même des notions d'obéissance de la nature (2) ou de la matière (3), et de puissance obédientielle (4).

Albert le Grand († 1280) lui-même, malgré son aristotélisme plus prononcé, suit encore à plus d'un point de vue, et particulièrement en ce qui concerne la doctrine des raisons séminales, les traces de l'ancienne scolastique. Comme Alexandre, il traite longuement du miracle, tantôt à propos de la question de la formation d'Ève (5), tantôt à propos du pouvoir des anges et des démons (6). Dans le Commentaire des Sentences Albert distingue : 1) les causes primordiales, qui, au sens propre, sont les idées divines ; 2) les raisons causales, qui ne sont que la pure capacité de devenir quelque chose ; 3) les causes naturelles ou principes intrinsèques, mais pas nécessairement principes propres ; 4) les causes séminales ou principes intrinsèques propres, c'est-à-dire spécifiques (7). Le miracle se produit à l'encontre des causes naturelles et séminales, mais non à l'encontre des raisons causales et des causes primordiales (8).

Dans la *Summa Theologiae* la terminologie est différente et beaucoup plus compliquée. Albert y distingue les « rationes primordiales », les « rationes radicales », les « rationes distinctionis et ornatus », les « rationes seminales », « naturales », « causales », « originales », « obedientiales » (9). Les créatures ne possèdent relativement au miracle que la raison obédientielle ; les raisons causales du miracle sont en Dieu seul(10).

(1) *I Sent.* d. 42 q. 2 art. 3 et 4.

(2) *I Sent.* d. 42 q. 2 art. 3 ; *II Sent.* d. 18 q. 1 art. 2 ad 2.

(3) *IV Sent.* d. 43 art. 3 ad 10.

(4) *IV Sent.* d. 17 q. 3 art. 6.

(5) *II Sent.* d. 18 art. 2-7 ; *Summa Theologiae*, P. 2 tr. XIII q. 80 et 81.— Cette place de la théorie du miracle se comprend si l'on songe que ce sont précisément les textes augustiniens se rapportant à la formation d'Ève qui ont servi de base à l'élaboration des doctrines scolastiques relatives au miracle.

(6) *Summa Theologiae*, P. 2 tr. VIII q. 30-32.—Ce même ouvrage, P. 1 tr. XIX q. 78 m. 2, parle aussi, mais plus brièvement, du miracle à propos de la puissance divine.

(7) Remarquer le terme « causae » au lieu de « rationes ».

(8) *II Sent.* d. 18 art. 6 et 7.

(9) P. 2 tr. VIII q. 31 m. 1, coll. *ibid.* m. 2 art. 2 partic. 1, et tr. XIII q. 80 m. 1.

(10) P. 2 tr.VIII q. 31 m.1 art. 3, m. 2 art. 2 partic.1, art. 3 ad quaest. 1, tr. XIII q. 80 m. 1 sol. et ad 3 ; et cf. *Comm. in Dionysii Epist. VII* par. 2, et *in De Cœl. Hierar.* c. 8 par. 2. — La différence entre la *Summa*

D'autre part, Albert le Grand n'ignore pas la *potentia obedientiae* de tout être créé à l'égard du miracle (1). Il entend par là l'aptitude de la créature à être transformée par la cause première autant que celle-ci le veut. Ce n'est pas un principe actif, mais une pure susceptivité qui ne comporte aucune ajoute positive (2). Albert parle moins qu'Alexandre de Halès de la corrélation entre les puissances actives et passives (3).

Notons enfin que le *Compendium theologicae veritatis* d'Hugues de Strasbourg, disciple d'Albert le Grand, met lui aussi le miracle en relation avec les raisons (causales, séminales, naturelles) et les puissances passives, mais ne parle pas de la *potentia obedientiae* (4).

et le Commentaire des Sentences porte sur la terminologie plus que sur le fond de la doctrine. Voir encore *Summa de Creaturis* P. 1 tr. IV q. 71 art. 3 ad 3 : tous les miracles sont contenus dans l'œuvre des 6 jours « quoad aliquas rationes seminales » (= « causales » !). Albert signale d'ailleurs lui-même, *II Sent.* d.18 art.7, que les auteurs s'expriment diversement. Quant aux rapports entre l'enseignement d'Albert le Grand et celui de S. Augustin, on pourrait dire avec F. Luetze, *op.cit.*, p. 7, qu'Albert (voir surtout *Summa Theologiae*, P. 2 tr. VIII q. 31 m. 1 art. 3 ad 2, 6, 8 et object., m. 2 art. 2 partic. 1, et art. 3 ad quaest. 1) transforme les raisons causales de S. Augustin en « causae in Dei voluntate absconditae» (en réalité cependant Albert parle plutôt de « rationes causales »), mais cette transformation est également plus formelle que réelle : pour S. Augustin en effet les raisons causales du miracle renfermées dans les créatures n'en sont pas non plus les vraies causes, celles-ci étant en Dieu seul (voir p. 97). D'autre part Lütze exagère, lorsqu'il soutient, *loc. cit.*, qu'en n'attribuant aux êtres créés que la seule *possibilitas obedientiae* à l'égard du miracle (voir *loc. cit.* m.1 art. 3 et 4), Albert s'oppose à l'évêque d'Hippone. Le point de départ de son erreur est dans une interprétation trop superficielle des textes augustiniens (cf. plus haut, p. 98, note 3).

(1) *II Sent.* d. 18 art. 6 et 7 ; *IV Sent.* d. 11 art. 4, d. 43 art. 3 ad 5 ; *Summa Theologiae*, P. 2 tr. VIII q. 31 m. 1 art. 3 ad 2, coll. art. 4. Rapprocher l'expression *possibilitas obedientiae* (*locc. citt.*), et cf. aussi, au sujet de l'obéissance de la nature à son Créateur : *IV Sent.* d. 44 art. 39 ad 5 ; *Summa Theologiae*, P. 2 tr. VIII q. 31 m. 1 art. 1 ad 2, q. 32 m. 2 ad quaest. 4, tr. XIII q. 80 m. 1 et q. 81.

(2) *IV Sent.* d. 43 art. 3 ad 5 : « haec autem susceptibilitas nihil addit supra substantiam materiae ». Cf. *ibid.* d. 11 art. 4 ad 1.

(3) Albert le Grand est manifestement influencé par sa philosophie aristotélicienne, lorsqu'il explique que le miracle se fait « per transmutationem materiae secundum formam substantialem », et cela de trois façons différentes. Cf. *Summa Theologiae*, P. 2 tr.VIII q. 32 m.2 ad quaest. 4. Le fait ne doit pas nous arrêter ici.

(4) Cf. l. I c. 28.

Comme la première apparition de l'expression « potentia obedientiae » se produit précisément au moment où les docteurs scolastiques commencent à s'inspirer dans une large mesure de l'aristotélisme, on est tenté de l'attribuer au nouveau courant philosophique qui se manifeste chez eux. Il y a pourtant lieu de distinguer. L'idée d'une dépendance totale de la créature vis-à-vis de la libre toute-puissance du Créateur n'est certainement pas spécifiquement aristotélicienne, et la tradition chrétienne a toujours mis la possibilité du miracle en relation essentielle avec la toute-puissance de Dieu. L'idée d'une « obéissance » de la nature à son auteur se trouve elle-même fréquemment exprimée chez les écrivains ecclésiastiques ou les philosophes chrétiens qui n'ont pas eu de contact avec la pensée peripatéticienne. Il faudrait commencer par signaler les Évangiles Synoptiques montrant les Apôtres émerveillés de ce que les vents et la mer « obéissent » au Christ (1). Au IV^e^ siècle, S. Ambroise (2) parle de l'obéissance de la nature aux décrets divins. S. Augustin, s'il n'a pas le terme d'« obedientia », a du moins des expressions équivalentes (3) ; il en est de même, à son époque, du poète Sedulius (4). Paschase Radbert(5) s'exprime de la même façon au IX^e^ siècle, S. Pierre Damien (6) et S. Anselme (7) au XI^e^, Guillaume de S. Thierry (8) au XII^e^. Il ne serait sans doute pas difficile d'allonger la liste.

Néanmoins le mot de «potentia » a peut-être été joint à celui d'« obedientia », à la suite d'une réflexion philosophique, qui fit concevoir la nature tout entière comme un vaste ensemble de causes efficientes dont l'interaction détermine le cours régulier des événements et auxquelles vient se mêler parfois la cause première elle-même. Et quoi qu'il en soit de la question de terminologie, il est clair que cette conception s'exprime dans les textes qui définissent le miracle en fonction d'un complexus de puissances actives ou de causes, et de puissances passives ou de réceptivités.

(1) Mt. VIII 27, Mc. IV 41, Lc. VIII 25.

(2) *Hexaemeron*, l. I c. 4 (PL, 14, col. 128), l. III c. 1 (col. 155).

(3) *De Gen. ad litt.* l. VIII c. 23 n. 44 (PL, 34, col. 390), l. IX c.17 n. 32 (col. 406) ;*Lib. de div. Quaest.* q. 79 n. 4 (PL,40, col. 92) ; *De Trin.* l. III c.1 n. 6 (PL, 42, col. 871) (« ad nutum serviens Conditori »), c. 2 n. 7 (*ibid.*) (« ad nutum Dei serviat »).

(4) *Carmen Paschale*, l. I v. 85-87 et 92 (PL, 19, col. 561-562).

(5) *De corpore et sanguine Dni*, c. 1 (PL, 120, col. 1267).

(6) *De divina omnipotentia*, c. 11 (PL, 145, col. 612).

(7) *Cur Deus homo*, l. I c. 15 (PL, 158, col. 380).

(8) *De sacramento altaris*, c. 1 (PL, 180, col. 347).

Avant d'apprécier d'une façon générale cette évolution de la pensée au XIII^e siècle, notons encore que depuis S. Augustin la plupart des auteurs qui traitent du miracle ont affirmé que, par là même qu'il est produit par l'auteur de la nature, le miracle ne saurait être contre nature : il y a là un bel exemple de continuité historique dans le mouvement de la pensée (1). Et si parfois le miracle est dit « contra naturam », il s'agit alors, comme le contexte le montre, de l'opposition au cours ordinaire et connu de la nature ou à une loi naturelle particulière ; ou bien on veut tout simplement dire que les facteurs naturels ne sont pas les causes du miracle (2).

(1) Tantôt le texte principal de S. Augustin relatif à cette matière, *Contra Faustum*, l. XXVI c. 3 (PL, 42, col. 480-481), est plus ou moins explicitement cité, tantôt il y est seulement fait allusion. Citons quelques noms :

S. Prosper d'Aquitaine, *Liber sententiarum ex operibus S. Augustini delibatarum*, sent. 284 (PL,51, col. 469) (al. sent. 283 [PL,45, col.1883]) ;

De Mirabilibus Sacrae Scripturae (PL, 35, col.2149-2200), ouvrage pseudo-augustinien du VII^e siècle, qui s'attache fréquemment à montrer de quelle façon les miracles relatés dans l'Écriture ne sont pas antinaturels ;

Walafrid Strabon, *Glossa ordinaria in Rom. XI* 24 (PL,114, col.508) ;

Paschase Radbert, *De corp. et sang. Dni*, c. 1 (PL, 120, col. 1267-1270) ;

Guillaume de S . Thierry, *De sacram. altaris*, c.1 (PL,180, col. 347-348) ;

Pierre Lombard, *Collectanea in Rom. XI* 24 (PL, 191, col. 1488) ;

Jean de Salisbury, *Polycraticus*, l. II c. 12 (PL,199, col. 427) qui en la matière se réclame de Platon (probablement par allusion à *Républ.* l. X, 597, où cependant le sens est différent) ;

Alain de Lille, *Contra Haereticos*, l. I c. 62 (PL, 210, col. 365) ;

Pierre de Poitiers, *I Sent.*, c. 8 (PL, 211, col. 820-821) ;

Alexandre de Halès, *Summa Theolog.*, P. 1 q. 21 m. 5 art. 2 par. 1 ; P. 2 q. 42 m. 3, m. 4 art. 3, q. 43 m. 1 ;

Albert le Grand, *II Sent.* d. 18 art. 6, *IV Sent.* d. 44 art. 39 ad 5 ; *Summa Theologiae*, P. 1 tr. XIX q. 78 m. 2 ad. quaest., P. 2 tr. VIII q. 31 m. 2 art. 2 partic. 2 ;

Vincent de Beauvais, *Speculum naturale*, l. XXIX c. 48 ;

S. Bonaventure, *II Sent.* d. 18 art. 1 q. 2 ad 5, d. 36 art. 3 q. 1 ad 3.

Jean Scot Érigène a une doctrine spéciale en ce qui concerne le motif allégué : le miracle n'est pas antinaturel, parce que la nature y coopère. Voir *De divisione naturae*, l. V n. 23 (PL, 122, col. 902).

(2) Voir p. ex. :

Abélard, *Expos. in Hexaemeron*, de 2^a die (PL, 178, col. 746) ; *Introd. ad theol.*, l. III (col. 1111) ; *Theol. christ.*, l. III (col. 1245) ;

Sententiae divinitatis, tr. 5 (éd. Geyer, p. 133*) ;

S. Pierre Damien, *De divina omnipotentia*, c. 11 (PL, 145, col. 612) ;

Si nous voulons maintenant porter un jugement d'ensemble, il faut tenir compte du fait que le XIII^e siècle a vu éclore une nouvelle conception métaphysique du monde, beaucoup plus approfondie que celle qui avait été en vogue pendant de longs siècles. S. Augustin, considérant le problème du devenir, avait surtout attiré l'attention sur ce qui dans le sujet qui change est la raison d'être de ce changement : chaque être porte en lui-même, au moins de quelque façon, les virtualités, les raisons causales, de tout ce qu'il deviendra. Ce n'est qu'au XIII^e siècle que cette conception commença à faire place à une autre qui envisageait le devenir de plus haut. On considéra désormais l'univers comme un ensemble de causes efficientes et de puissances passives correspondantes, c'est-à-dire d'êtres capables d'agir autour d'eux et de subir l'activité d'autrui, chacun selon sa nature propre. C'est la vaste interaction de ces efficiences, voulue par Dieu, qui constitue le cours naturel des choses. Mais Dieu lui-même est cause efficiente, et cause efficiente première, dont l'activité,tout en étant d'un autre ordre que celle des causes créées, intervient parfois dans le complexus des activités naturelles. Cette activité est illimitée comme la puissance passive qui y correspond dans les créatures, car Dieu est tout-puissant et la créature tient de Dieu tout ce qu'elle est.C'est précisément l'intervention de cette cause d'un ordre spécial qui, d'après les scolastiques du XIII^e siècle, détermine l'effet d'un ordre spécial qu'est le miracle.

On aura remarqué que cette théorie explicative du miracle a fait sa première apparition avec les auteurs qui introduisirent l'aristotélisme dans le monde philosophique occidental chrétien, encore qu'elle ait été préparée par les spéculations métaphysiques d'un Alain de Lille ou d'un Pierre de Poitiers sur la toute-puissance divine. L'évolution de la doctrine du miracle fut de la sorte continue, et en parfaite harmonie avec le développement général de la pensée métaphysique.

Pierre Lombard, *Collectanea in Rom. XI* 24 (PL, 191, col. 1488) ; *Summa Sententiarum*, tr. 3 c. 3 (PL, 176, col. 93) ;
Jean de Salisbury, *Polycraticus*, l. II c. 12 (PL, 199, col. 426-427) ;
Alain de Lille, *Theologicae regulae*, reg. 58 (PL, 210, col. 648) ;
Alexandre de Halès, *Summa Theolog.*, P. 2 q. 42 m. 3, m. 4 art. 3 ;
Albert le Grand, *Summa Theologiae*, P. 1 tr. XIX q. 78 m. 2 ad quaest., P. 2 tr. VIII q. 31 m. 2 art. 2 partic. 2 ;
Vincent de Beauvais, *Speculum naturale*, l. XXIX c. 48 ;
S. Bonaventure, *IV Sent.* d. 43 art. 1 q. 5 ;
Pierre de Tarentaise, *I Sent.* d. 42 q. 2 art. 3 ad 2 ; *IV Sent.* d. 43 art. 3.

Nous avons parlé au chap. I, art. 4, de l'emploi de l'expression « contra naturam » pour désigner une catégorie spéciale de miracles.

Ce même progrès philosophique eut aussi comme effet de préciser le rapport du miracle avec le déterminisme des lois naturelles. Pour S. Augustin le cours de la nature était avant tout l'ensemble de ce que l'on voit se passer habituellement, encore que parfois, notamment dans le *De Genesi ad litteram*, on voie apparaître les raisons séminales comme causes prochaines de ce cours régulier ; aussi le miracle est-il proclamé contraire non à la nature elle-même, mais à la nature telle qu'elle nous est connue. N'insistant pas sur le fait que le monde est un vaste ensemble d'agents ou de causes efficientes dont les activités constituent l'ordre des choses, ne délimitant pas exactement la part du déterminisme et de la contingence dans le jeu des lois naturelles, l'évêque d'Hippone n'a pu préciser la façon dont le miracle fait partie de l'ordre universel sans détruire le déterminisme des agents créés. Il n'avait somme toute d'autre réponse au problème de la possibilité du miracle que la toute-puissance de Dieu, qui tout en insérant dans les créatures les raisons causales du miracle, s'en réservait les causes proprement dites.

L'aristotélisme permit de dissiper l'obscurité de cette explication. Il fit concevoir les événements comme le résultat d'un jeu de puissances actives et passives, liées elles-mêmes indissolublement à des êtres de natures spécifiquement distinctes. Au XIII^e^ siècle, les expressions « leges naturae » et « ordo naturae » désignent davantage une réalité ontologique, notamment l'ensemble des essences créées, dont chacune possède, en raison de sa nature déterminée, son groupe propre de puissances. Aussi le miracle, tout en étant toujours d'une certaine façon naturel, contrarie-t-il telle ou telle loi particulière de la nature, c'est-à-dire qu'il s'oppose aux exigences et aux puissances de telle ou telle essence active, considérée dans l'ensemble des causes créées qui conditionnent son action, mais indépendamment de sa réceptivité à l'égard de l'action de la cause première. C'est comme effet de la toute-puissance divine à laquelle correspond dans la créature la puissance obédientielle, qu'il a sa place dans l'ordre des événements.

Bien que plus précis et plus intelligible que la théorie des raisons séminales et causales, cet enseignement des scolastiques n'est pourtant pas proprement opposé à celui de S. Augustin. Beaucoup d'éléments ont été repris tels quels à l'évêque d'Hippone : telle la doctrine du caractère « naturel » du miracle (1). D'autres ont été, à des degrés di-

(1) Quoi qu'en dise F. LUETZE, *op.cit.*, p.6-8, qui, outre qu'il exagère le rôle que S. Augustin attribue aux raisons causales dans le miracle (voir plus haut, p. 96-98), perd de vue que toute la scolastique, et principa-

vers, modifiés ; c'est précisément le cas pour la doctrine des raisons, qui a même été considérablement amplifiée. Une théorie du miracle suppose d'ailleurs une théodicée et une cosmologie, et il n'est nullement étonnant que la cosmologie des scolastiques soit beaucoup moins tributaire de S. Augustin que leur théodicée : l'aristotélisme, ayant au sujet de la divinité bien des vues soit imprécises soit incompatibles avec le dogme chrétien, n'était guère utilisable, lorsqu'il s'agissait de remanier ou de réorganiser les doctrines traditionnelles de S. Augustin, que sur le terrain de la philosophie de la nature. D'autre part cependant, la cosmologie de l'évêque d'Hippone n'est peut-être pas elle-même totalement exempte d'aristotélisme (1) ; si ce point est contestable, il reste en tout cas que certaines expressions, comme « materia informis » et « leges naturales », pouvaient facilement être reprises par une philosophie d'inspiration aristotélicienne, et recevoir une signification nouvelle.

En résumé, l'évolution de la théorie du miracle du Ve au XIIIe siècle se caractérise par la systématisation progressive, par l'approfondissement croissant du point de vue métaphysique, et par l'infiltration de l'aristotélisme dans la tradition doctrinale platonico-augustinienne. On peut dire des scolastiques du XIIIe siècle en général ce que M. R. Seeberg dit fort heureusement de S. Thomas : leur théorie du miracle est conçue « im Zusammenhang der aristotelischen kausalen Weltbetrachtung » (2).

§ 4. — *L'attitude de S. Thomas à l'égard de l'augustinisme.*

Les considérations qui précèdent mettent déjà abondamment en lumière tant l'origine que le caractère de l'enseignement du Docteur Angélique concernant la place du miracle dans l'ordre de la nature. Nous n'aurons pas grand'chose à ajouter pour faire voir ce qu'a réalisé S. Thomas en cette matière.

On peut dire que S. Thomas a continué, et même achevé, la construction qu'avaient commencée Alexandre de Halès et Albert le Grand, après que de son côté Guillaume d'Auxerre eut déjà préparé le terrain.

Bien qu'il parle fort souvent du miracle, le Docteur Angélique, contrairement à ses prédécesseurs, ne le met en relation avec les raisons

lement S. Thomas lui-même, affirme nettement, en s'autorisant de S. Augustin, que le miracle n'est pas contre nature.

(1) Voir N. Kaufmann, *art. cit.*, p. 140-156.

(2) *Art. cit.*, p. 560.

séminales qu'un nombre très restreint de fois (1). Aussi avons-nous pu exposer la doctrine thomiste sans guère faire allusion à la théorie des « rationes ». Le moment est venu de donner quelques précisions complémentaires. Le seul fait que S. Thomas met rarement le miracle en rapport avec les raisons séminales, suggère déjà l'idée qu'il ne s'exprime de la sorte qu'en raison de sa dépendance à l'égard de l'enseignement traditionnel. Ceci est d'autant plus vraisemblable que le fait en question se vérifie deux fois, lorsqu'à propos de la formation d'Ève, la question de l'existence des raisons séminales est posée explicitement (2). Le Docteur Angélique se garde d'ailleurs de mentionner souvent les « rationes », et de leur consacrer de longs développements comme certains l'avaient fait avant lui ou le faisaient encore de son temps. Il ne connaît plus que trois espèces de raisons : *a*) les raisons séminales ou naturelles, principes de l'évolution ordinaire des êtres ; *b*) les raisons causales, qu'il identifie aux raisons obédientielles par lesquelles les créatures obéissent à Dieu et peuvent devenir tout ce qui lui plaît (3), ou dont il semble faire un genre dont les raisons séminales constituent une espèce (4) ; *c*) les raisons idéales, prototypes éternels de tout ce qui arrive dans l'univers créé. Le miracle n'est opposé ni aux secondes ni aux troisièmes, enseigne S. Thomas, et si l'on dit que Dieu, en produisant un effet miraculeux, agit contre les raisons séminales, ce n'est là qu'une façon de parler impropre : il vaudrait mieux dire, selon les cas, « praeter » ou « super rationes seminales » (5).

Il y a là un certain reste d'augustinisme, mais d'un augustinisme très mitigé, qui semble affecter l'expression plutôt que la doctrine. On sait en effet que les raisons séminales ont reçu chez S. Thomas une interprétation nouvelle. Quoi qu'il en soit d'une plus ou moins grande conformité avec S. Augustin lui-même, S. Thomas abandonne l'enseignement, commun à son époque, d'après lequel les raisons séminales sont des sortes de germes, de réalités incomplètes,que la matière première renfermerait en elle-même (6). Par raisons séminales, le Docteur Angélique

(1) 1ª q. 115 art. 2 ad 4 ; *I Sent.* d. 42 q. 2 art. 2 ad 4 ; *II Sent.* d. 18 q. 1 art. 3 ad 2 ; *IV Sent.* d. 4 q. 3 art. 2 sol. 1 ad 3 ; *De Pot.* q. 6 art. 1 obj. 4.

(2) 1ª q. 115 art. 2 ; *II Sent.* d. 18 q. 1 art. 2 et 3.

(3) *I Sent.* d. 42 q. 2 art. 2 ad 4.

(4) 1ª q. 91 art. 2 ad 4, q. 115 art. 2 ad 4.

(5) 1ª q. 115 art. 2 ad 4 ; *I Sent.* d. 42 q. 2 art. 2 ad 4. Voir plus haut, p. 57-58.

(6) Cf. M. De Wulf, *op. cit.*, t. II, p. 16 ; E. Portalié, art. *Augustinisme* (*Développement historique de l'*), dans DTC, t. I, col. 2504.

entend les forces actives et passives, résultant de la nature spécifique des êtres, et par lesquelles ceux-ci évoluent selon un processus déterminé et atteignent leurs fins respectives (1). L'influence de la philosophie péripatéticienne, qui professe l'indétermination absolue de la matière première, se fait incontestablement sentir ici. Et lorsque S. Thomas écrit que « Deus materiae primae indidit duplices rationes (causales et seminales) » (2), ou parle de « virtutes in materia positae » (3), il ne faut pas prendre ces expressions à la lettre. Le Docteur Angélique précise d'ailleurs lui-même, en disant qu'il ne faut pas s'imaginer que les raisons séminales préexistent dans la matière première comme telle (4). Seule la terminologie est ici augustinienne (5). Aussi S. Thomas ne recourt-il plus du tout à l'existence de germes, de « rationes seminales », au sein de la matière, pour expliquer l'apparition de nouveaux êtres doués de nouvelles formes substantielles (6).

Ainsi donc, lorsque le Docteur Angélique met le miracle en rapport avec les raisons séminales, il songe en réalité à une toute autre conception cosmologique que ses prédécesseurs ou ses contemporains. Notons aussi que l'unique fois que dans la Somme Théologique S. Thomas s'exprime au sujet du miracle en fonction de la terminologie des « rationes », il s'en réfère explicitement à S. Augustin et ajoute encore un prudent « dicitur » (7) ; ce qui confirme qu'il ne parle de la sorte que pour faire

(1) 1ª q. 73 art. 1 ad 3, q. 91 art. 2 ad 4, q. 92 art. 4 ad 3, q. 115 art. 2 ; 1ª 2ae q. 81 art. 4 ; *II Sent.* d. 7 Expos. textus, d. 13 q. 1 art. 1, d. 18 q. 1 art. 2 ; *De Verit.* q. 5 art. 9 ad 8. — S. Thomas interprète ainsi S. Augustin !

(2) *I Sent.* d. 42 q. 2 art. 2 ad 4, coll. *II Sent.* d. 18 q. 1 art. 2.

(3) *II Sent.* d. 18 q. 1 art. 2.

(4) *Ibid.* ad 2.

(5) Le P. P. Mandonnet, *op. cit.*, p. 53, écrit à ce propos : « l'on peut même trouver des traces de l'influence augustinienne dans un des premiers écrits de saint Thomas, nous voulons dire son commentaire sur les Sentences de Pierre Lombard ». — Dans le cas présent, nous l'avons dit, il y a surtout une question de termes. Des locutions comme celles que nous venons de citer sont de fait absentes de la Somme Théologique : sans doute S. Thomas y parle à diverses reprises des raisons séminales, mais celles-ci sont toujours dites contenues dans les *choses* créées ou dans la *créature* corporelle. Voir : 1ª q. 62 art. 3, q. 65 art. 4 ad 2, q. 91 art. 2 ad 4, q. 115 art. 2 (et comp. *De Pot.* q. 6 art. 1 obj. 4). Il est vrai que, q. 115 art. 2 obj. 1-4 et ad 2, S. Thomas dit aussi « in materia corporali », mais le contexte montre que cette expression désigne l'être matériel et corporel.

(6) Voir surtout : 1ª q. 45 art. 8, q. 65 art. 4, q. 66 art. 1 ; *II Sent.* d. 18 q. 1 art. 2 ; *Contra Gent.* l. III c. 69 ; *De Pot.* q. 3 art. 8.

(7) 1ª q. 115 art. 2 ad 4.

comme tout le monde, sans attacher personnellement beaucoup de valeur à l'expression.

A notre point de vue, il est encore plus intéressant de savoir ce que sont pour S. Thomas les raisons causales, entendues au sens de raisons obédientielles. Elles ne sont autre chose que la propriété en vertu de laquelle les créatures en tant que telles peuvent devenir tout ce que Dieu veut (1). Encore une fois, il est juste de reconnaître qu'il reste des traces de la terminologie augustinienne, comme lorsque S. Thomas écrit que « Deus rebus contulit potentiam recipiendi illud quod ipse in materia facere vult » (2). Mais rien n'autorise à admettre qu'elles sont véritablement une réalité positive surajoutée à l'essence des créatures.

Ceci nous amène à dire un mot de la puissance obédientielle. S. Thomas se sert fréquemment de cette expression, qui lui est d'une grande utilité dans la doctrine du miracle (3). C'est la puissance obédientielle qui rend le miracle possible et qui fait qu'il n'est pas un phénomène antinaturel. Suivant la voie tracée depuis Guillaume d'Auxerre, le Docteur Angélique conçoit le cours des événements comme résultant d'un jeu de puissances actives et passives, et appelle puissance obédientielle la puissance passive qui correspond à la puissance active divine, c'est-à-dire la capacité, inhérente à toute créature parce que créature, et comme telle essentiellement dépendante de la volonté divine, d'être transformée par le souverain pouvoir de Dieu (4). C'est encore cette puissance obédientielle qui fait que la nécessité des lois naturelles n'est à l'égard de Dieu qu'une nécessité hypothétique, la cause supranaturelle pouvant venir briser, quand il lui plaît, la rigidité apparente du déterminisme des natures.

S. Thomas continue donc l'enseignement des autres scolastiques du

(1) 1ª q. 115 art. 2 ad 4 ; *I Sent.* d. 42 q. 2 art. 2 ad 4 ; *II Sent.* d. 18 q. 1 art. 2.

(2) *II Sent.* d. 18 q. 1 art. 2. — Comp. *I Sent.* d. 42 q. 2 art. 2 ad 4 (« indidit duplices rationes ») et 1ª q. 115 art. 2 ad 4 (« virtutes passivas creaturae inditas »).

(3) Voir les textes cités plus haut, p. 14, note 3. Le Docteur Angélique parle aussi, p. ex. 1ª q. 91 art. 2 ad 4, q. 92 art. 4 ad 3 et q. 115 art. 2 ad 4, de la puissance passive correspondant à la puissance active du Créateur : c'est encore la puissance obédientielle.

(4) P. Rousselot, *L'Intellectualisme de Saint Thomas*, 2e éd., p. 188, Paris,1924, dit fort bien: « La " puissance obédientielle „ n'est pas, pour S. Thomas, indépendante de la puissance naturelle : elle est la nature même ».

XIIIe siècle ; il faut ajouter que par l'usage réduit qu'il fait de la terminologie des « rationes », par l'accentuation du caractère passif de la matière première, et par sa façon de comprendre les raisons séminales, il est plus nettement aristotélicien. En le comparant à S. Augustin, il faut donc répéter, réserve faite pour l'une ou l'autre nuance, ce que nous avons dit du XIIIe siècle en général. La doctrine de S. Thomas concernant les rapports du miracle et de l'ordre de la nature n'est donc pas essentiellement différente de celle de l'évêque d'Hippone (1). Mais la terminologie philosophique n'est plus la même, et cela est à attribuer en grande partie à ce que les systèmes cosmologiques eux-mêmes sont différents. Enfin S. Thomas accentue plus que S. Augustin, plus même que ses devanciers immédiats ou ses contemporains, le rôle purement passif de la créature dans l'effet miraculeux. J. Laminne s'exprime à ce sujet de la façon suivante : « S. Thomas d'Aquin restreint donc trop la doctrine de S. Augustin sur l'intervention des causes naturelles dans la production de l'homme, lorsque dans la Somme, il la réduit à la puissance passive de la matière (1a q. 91 art. 2 ad 4). Cela n'est vrai que de la création d'Ève et encore seulement *quant au mode* de son origine (2). Nous venons de voir ce que S. Augustin en pensait : il dépasse l'ordre naturel et se rattache à l'ordre de la grâce. Mais l'insistance avec laquelle le S. Docteur inculque la potentialité naturelle de la matière à l'égard de cette origine surnaturelle, la communication de cette possibilité à la matière au moment de sa création, et la nécessité d'interpréter dans ce sens le texte sacré, prouve l'importance qu'il attachait à la conception générale d'un ordre universel créé par Dieu dans ses causes » (3). On ne peut méconnaître que le Docteur Angélique, faisant suite à ses prédécesseurs scolastiques, a utilement éclairci les notions en ce qui concerne les rapports du miracle et de l'ordre du monde, et cela alors même qu'il faudrait admettre contre toute vraisemblance que S. Augustin n'attribuait pas de réalité positive aux raisons causales du miracle.

(1) Au sujet de l'opposition qui, d'après F. Lütze, existerait entre S. Augustin et S. Thomas, voir plus haut, p. 111, note 1.

(2) L'auteur nous paraît ici un peu trop subtil : bien que S. Augustin s'exprime autrement à propos d'Adam et à propos d'Ève (voir plus haut, p. 96, note 6), il n'y a pas lieu de voir là une divergence réelle.

(3) *Art. cit.*, p. 520-521.

ARTICLE TROISIÈME

LE MIRACLE ET LES ATTRIBUTS DE DIEU.

Après avoir vu quelle est, pour le Docteur Angélique, la place que le miracle peut occuper dans l'ensemble des phénomènes, il reste à examiner de quelle façon la croyance en Dieu et la croyance au fait miraculeux peuvent s'harmoniser, et à étudier jusqu'à quel degré S. Thomas prévient les objections qu'au nom même des attributs divins, on pourrait essayer de formuler contre la possibilité d'un fait contraire au cours ordinaire des choses tel que Dieu lui-même l'a établi.

§ 1. — *Dieu, cause libre de l'être.*

S. Thomas ouvre son traité du miracle, inséré dans le *De Potentia*, en rappelant les trois thèses essentielles de théodicée, qui sont comme le fondement de la possibilité du miracle.

1) Dieu est cause de l'être : c'est par lui que les êtres sont tout ce qu'ils sont. Si l'on n'admet pas au-dessus des choses corporelles une cause de leur être même, et que l'on se contente, avec Anaxagore et d'autres philosophes grecs, d'un *νοῦς* qui se borne à mettre de l'ordre dans les éléments primordiaux et éternels du monde, mais qui, ne les ayant pas créés, n'atteint pas jusqu'à l'intime de leur être, on est forcé de conclure que les perfections naturelles, principes des opérations naturelles, ne peuvent être transformées par aucune cause surnaturelle, et que leur activité ne peut être empêchée ; dès lors, le cours immuable des choses résulte d'elles avec une nécessité absolue : c'est le règne du déterminisme.

Ainsi donc, le premier fondement de la thèse de la possibilité du miracle est la doctrine de la création et de la conservation de tous les êtres par Dieu.

2) Dieu n'a pas seulement une connaissance universelle de tout ce qui est, en tant qu'il se connaît lui-même comme principe de tous les êtres ; il connaît en particulier tout ce qui a de quelque façon valeur d'être. Une science qui ne s'étend qu'à l'universel ne saurait être le principe immédiat d'un effet particulier : on a beau savoir qu'il faut éviter toute fornication ; on n'évitera tel acte que pour autant que l'on sait que tel acte en particulier constitue une fornication. De même, si Dieu ne connaît que l'universel, il faut conclure avec les averroïstes

que les effets particuliers ne peuvent résulter de lui que par l'intermédiaire d'une série de causes de plus en plus particulières ; aucun effet ne dépendra directement de la cause première, et le miracle sera par conséquent impossible.

3) Dieu agit librement et crée tel ordre de choses qui lui plaît. C'est ce qu'exigent tant la perfection même de Dieu que la finalité de la nature (1). Si Dieu agissait au contraire par nécessité de nature, il serait évidemment déterminé à produire tel ou tel cours des choses, et ne pourrait rien changer à celui-ci. Ici encore c'est l'averroïsme du XIII[e] siècle qui est directement visé.

Celui qui admet ces trois thèses doit logiquement conclure à la possibilité du miracle (2). La raison dernière de celle-ci est donc la transcendance divine et la dépendance foncière et intime de tout ce qui existe vis-à-vis de la cause première. Si, à chaque instant de son existence, l'être n'est et n'agit qu'en raison de l'influx causal de Dieu, Dieu peut agir contre le cours habituel des choses et en dehors de l'ordre naturel. Si l'existence des êtres « est liée par essence à l'exercice de la Liberté divine, il est contradictoire que cette Liberté n'y puisse rien changer » (3). Celui qui veut librement le déterminisme des natures, peut vouloir de la même façon les exceptions à ce déterminisme (4).

S. Thomas met d'ailleurs en lumière ce caractère absolu de la liberté divine, chaque fois qu'il précise les rapports existant entre le monde fini et son Auteur. Le cours et l'ordre des choses proviennent totalement de Dieu, non par nécessité de nature, mais par un décret de sa volonté ; Dieu ne leur est soumis en aucune façon et sa puissance n'est pas mesurée par eux. Il n'y a aucune nécessité à ce que les choses soient, et à ce qu'elles soient ce qu'elles sont. S'il l'avait voulu, Dieu aurait pu instituer un autre ordre ; c'est au même titre qu'il peut changer l'ordre

(1) Voir p. ex. : 1[a] q. 19 art. 4 ; *I Sent.* d. 43 q. 2 art. 1 ; *Contra Gent.* l. II c. 23 ; *De Pot.* q. 1 art. 5, q. 3 art. 15.

(2) *De Pot.* q. 6 art. 1 : « His ergo tribus habitis, scilicet quod Deus sit rebus naturalibus causa essendi, et quod propriam cognitionem et providentiam habeat de unoquoque, et quod non agat ex necessitate naturae, sequitur quod potest praeter cursum naturae aliquid agere in particularibus effectibus ». — Les mêmes idées se retrouvent, d'une façon plus variée, mais moins nette et moins systématique, *Contra Gent.* l. III c. 99.

(3) J. de Tonquédec, *op. cit.*, p. 201.

(4) La question de savoir si cela n'implique pas la mutabilité de la volonté divine sera traitée plus loin, au § 3.

actuellement existant : dans sa première origine et dans sa conservation, le monde dépend également du bon plaisir divin (1).

Plus une force active est élevée, dit S. Thomas, plus elle est capable de produire dans un sujet donné un effet élevé. Un même être peut être le siège d'effets différents, d'après la puissance des agents qui agissent sur lui. L'action divine pourra ainsi opérer des effets qu'aucune force créée ne saurait produire, grâce précisément à la dépendance de toute créature vis-à-vis de son Créateur, dépendance que l'on nomme puissance obédientielle (2) : toute la nature en effet obéit à Dieu « ad nutum » (3).

Cette maîtrise totale de Dieu sur tout ce qui existe en dehors de lui, implique, comme l'enseigne S. Thomas, que l'action divine s'étende à toute la nature de l'être, si bien qu'elle peut opérer non seulement des conversions formelles, mais encore un changement total d'une substance en une autre (4), qu'elle peut immédiatement disposer une matière première à recevoir n'importe quelle forme (5), qu'elle peut immédiatement changer la nature des êtres (6), qu'elle peut produire une foule d'effets auxquels la puissance des causes secondes ne s'étend pas (7). *A fortiori* Dieu est-il capable d'opérer les miracles du degré inférieur, et de faire immédiatement par lui-même ce que les causes secondes peuvent faire aussi, mais à leur façon (8).

S'il n'est pas inexact de dire que S. Thomas place dans la toute-puissance divine le fondement dernier de la possibilité du miracle (9), il ne

(1) 1^a q. 25 art. 5, q. 105 art. 6 ; 3^a q. 28 art. 1 ad 4 ; *III Sent.* d. 16 q. 1 art. 3 ; *IV Sent.* d. 48 q. 2 art. 1 ad 2 ; *Contra Gent.* l. II c. 22, l. III c. 98 et 99 ; *De Pot.* q. 1 art. 3 ad 8, q. 6 art. 1 ad 12 ; *De Verit.* q.27 art. 3 ; *Comp. theol.* c. 137 ; *Responsio ad mag. Joan. de Vercellis*, art. 1.

(2) *De Pot.* q. 6 art. 1 ad 18.

(3) *De Verit.* q. 13 art. 1.

(4) 3^a q. 75 art. 4 ; *IV Sent.* d. 11 q. 1 art. 3 sol. 1 ; *De Pot.* q. 1 art. 3.

(5) 1^a q. 105 art. 1 ; 1^a 2^{ae} q. 113 art. 7 ; 3^a q. 75 art. 7 ; *De Verit.* q. 12 art. 4.

(6) *De Virt. in comm.* art. 4 ad 7.

(7) 1^a q. 105 art. 6 ; *Contra Gent.* l. III c. 68 ; *De Pot.* q. 6 art. 1 ; *De Verit.* q. 25 art. 7, q. 27 art. 3 ; *De Malo* q. 16 art. 9 ad 3.

(8) 1^a q. 105 art. 2 et 6 ; 1^a 2^{ae} q. 51 art. 4, q. 109 art. 1 ; 2^a 2^{ae} q. 177 art. 1 ad 1 ; 3^a q. 77 art. 1 ; *I Sent.* d. 42 q. 2 art. 2 ad 4 ; *IV Sent.* d. 43 q. 1 art. 2 sol. 1 ad 2 ; *Contra Gent.* l. III c. 99 et 101, l. IV c. 45, 65 et 81 ; *De Pot.* q. 3 art. 7 ad 16, q. 6 art. 1, art. 2 ad 3 ; *De Virt. in comm.* art. 10 ad 7 ; *De Verit.* q. 12 art. 2 ad 4, q. 28 art. 3 ; *Quodl.* 3 art. 1.

(9) Voir R. Garrigou-Lagrange, *Dieu. Son Existence et sa Nature*, p. 491-495.

suffirait pourtant pas de raisonner de façon simpliste : « Dieu peut tout, donc il peut faire des miracles » (1). Ce serait là un non-sens qui n'aurait rien de thomiste. Le Docteur Angélique définit au contraire la toute-puissance la puissance de faire tout ce qui est possible en soi, tout ce qui n'est pas contradictoire(2),et les développements qui précèdent tendent précisément à montrer pour quels motifs il n'y a rien de contradictoire dans l'intervention de la cause surnaturelle qui viole — de la façon dont S. Thomas entend cette violation — les lois naturelles.

Ces considérations manifestent aussi l'argumentation que S. Thomas oppose à l'optimisme radical, qui n'est qu'une façon élégante de nier le miracle en ayant l'air de respecter la transcendance de Dieu. La réfutation est fondée sur deux principes. Le premier est celui de la liberté divine : l'action créatrice n'est pas déterminée à créer tel ordre de choses plutôt que tel autre, parce que l'intelligence divine, comme d'ailleurs la nôtre, n'est pas déterminée à concevoir tel ou tel ordre. Le second principe est celui de la distance incommensurable qui sépare le fini de l'infini : l'ordre réalisé n'épuise pas l'imitabilité de l'essence divine et n'a aucune proportion avec la bonté divine dont la représentation est la fin de l'action créatrice. Quelque parfait que soit le terme de l'opération divine, il y a toujours moyen d'en concevoir un plus parfait. L'ordre créé, précisément parce que créé, est nécessairement quelconque, et ne saurait jamais représenter adéquatement la perfection transcendante du Créateur. Or, si une copie ne reproduit qu'imparfaitement un idéal, une autre copie reste toujours possible (3).

Enfin, la possibilité du miracle suppose, d'après S. Thomas, le principe en vertu duquel les nécessités qui gouvernent l'ensemble des choses créées et finies, ne peuvent être transportées dans le plan de l'Infini. Ce qui est nécessaire quand on considère les rapports des causes secondes entre elles, ne l'est plus quand on considère le rapport entre l'ordre créé et le Créateur. L'Absolu est transcendant aux relations de nécessité et de contingence qui se trouvent dans le plan du relatif, de même

(1) On s'étonne de trouver une pareille phrase sous la plume d'un auteur comme J. de Bonniot, *Le Miracle et ses contrefaçons*, 5e éd., p. 33, Paris, 1888.

(2) 1a q. 25 tot. ; *I Sent.* d. 42 q. 2 ; *Contra Gent.* l. III c. 22 et 25 ; *De Pot.* q. 1, et en général tous les textes relatifs à la toute-puissance divine.

(3) 1a q. 25 art. 5 et 6 ; *Contra Gent.* l. III c. 99 ; *De Pot.* q. 1 art. 2 et 5, q. 6 art. 1 ad 12.

que le prince se trouve vis-à-vis de ses sujets dans un autre rapport, un autre ordre, que celui qui existe entre les divers citoyens (1).

La preuve de la possibilité du miracle implique donc les principes fondamentaux de la théodicée. S'il reste tel ou tel point assez mystérieux, c'est à l'infirmité nécessaire de la théodicée plutôt qu'à la théorie du miracle elle-même qu'il faut l'attribuer. Il n'y a pas de problème de la possibilité du miracle en dehors de ceux de la création et de la liberté divine.

Notons finalement que selon la conception thomiste la preuve de cette possibilité du miracle est entièrement d'ordre métaphysique. C'est la considération des attributs de la Cause première et des relations nécessaires du monde créé à l'égard de celle-ci, qui fait conclure que le miracle est nécessairement possible. Rien ne nous paraît moins conforme à la méthode du Docteur Angélique que de partir de la constatation de faits extraordinaires, et d'affirmer ensuite, au nom d'un principe tel que « Ab esse ad posse valet illatio », qu'un fait miraculeux prouve en même temps la possibilité du miracle lui-même et l'existence de Dieu qui en est l'auteur (2).

Il n'y a pas lieu de s'arrêter longuement à la genèse de ces idées. Elles ont de tout temps constitué le fonds commun de la théodicée chrétienne et de la croyance chrétienne au miracle ; au cours des siècles, elles ont seulement été davantage précisées et systématisées. Aussi n'y a-t-il aucune différence essentielle à noter entre S. Augustin et S. Thomas. L'évêque d'Hippone refuse d'engager une discussion avec ceux qui nient l'existence de Dieu, c'est-à-dire d'un Créateur invisible, immuable, et qui s'occupe des choses humaines (3) ; il proclame que, s'il n'y a pas de divine Providence, il n'y a pas lieu de se préoccuper beaucoup de religion (4). De plus, étant donnée l'existence d'un Dieu Créateur et Providence, ce Dieu peut opérer des miracles et

(1) 1ª q. 105 art. 6 ; *Contra Gent.* l. III c. 98.

(2) Voir p. ex. : J. DE BONNIOT, *op. cit.*, p. 33 ; A. DESCHAMPS, *Le cas Pierre De Rudder et les objections des médecins*, p. 206-207, Bruxelles, 1913 ; L. FONCK, *op. cit.*, p. 15-16 ; H. L. JANSSENS, *art. cit.*, p. 18-19 ; G. SORTAIS, *La Providence et le miracle devant la science moderne*, p. 143, Paris, 1905 ; et en sens contraire : L. DE GRANDMAISON, *art. cit.*, p. 107 (= art. *Jésus-Christ*, dans DA, t. II, col. 1405) (qui admet au moins que la preuve de l'existence de Dieu doit précéder *logiquement* celle de la possibilité du miracle), et A. GARDEIL, *La Crédibilité et l'Apologétique*, 1e éd., p. 272-276, Paris, 1908.

(3) *Civ. Dei* l. X c. 18 (PL, 41, col. 297).

(4) *De util. cred.* c. 16 (PL, 42, col. 89).

intervenir dans le cours des choses qu'il a établi, parce qu'il est précisément le maître absolu de tout ce qu'il a créé ; comme il est tout-puissant, il fait de ses créatures ce qu'il veut, les laisse évoluer selon leurs natures propres ou les change selon qu'il plaît à sa volonté (1) ; suivant une formule caractéristique, Dieu opère les miracles parce qu'il est Dieu (2). Il ne lui fut pas impossible de produire les êtres qu'il voulut produire : il ne lui sera pas moins possible d'y apporter à son gré n'importe quel changement (3). La libre toute-puissance de Dieu, dont tout ce qui est créé dépend de la façon la plus absolue, est ainsi pour l'évêque d'Hippone, comme pour le Docteur Angélique, la raison dernière de la possibilité du miracle.

§ 2. — *Dieu n'agit pas en cause seconde.*

Ce n'est pas parce que le Docteur Angélique admet la possibilité de l'intervention immédiate de Dieu dans le complexus des activités créées, qu'il place l'action divine, cause du miracle, sur un pied d'égalité avec les actions des causes secondes. Dans le fait miraculeux, Dieu peut sans doute suppléer aux causes secondes ; mais il n'agit pas pour cela lui-même comme cause seconde. Le moindre des miracles diffère toujours « quoad modum » du fait le plus éclatant opéré par une cause créée, et quand Dieu fait ce que peuvent faire aussi les causes secondes, il ne le fait jamais, et il ne saurait le faire, en raison même de sa transcendance, comme elles le font. Que Dieu opère ses effets médiatement ou immédiatement, il reste toujours cause première et cause totale de l'être, et agit nécessairement comme tel (4).

L'action de Dieu qui a pour terme un miracle nous paraît sans doute mystérieuse, mais, encore une fois, pour S. Thomas il n'y a là d'autre mystère que celui de la création et des rapports du fini avec l'infini.

(1) *Epist.* 137 c. 2 n. 6 et 8 (PL, 33, col. 518-519) ; *En. in Joa.* tr. VIII n. 1-3 (PL,35,col. 1450-1451), tr. IX n. 1 (col. 1458), tr. XXIV n. 1 (col. 1592-1593) ; *En. in Ps.* 90 n. 6 (PL,37,col. 1161) ; *Sermo* 130 n. 1 (PL, 38, col. 725), *Sermo* 242 c. 1 (col. 1139), *Sermo* 247 n. 2 (col. 1158) ; *Civ. Dei* l. XXI c. 7 n. 1 (PL, 41, col. 718-719), l. XXII c. 8 (col. 763) ; *De Trin.* l. III c. 4 n. 9 (PL, 42, col. 873).

(2) *Sermo* 242 c. 1 (PL, 38, col. 1139), coll. *Serm.* 247 n. 2 (col. 1158).

(3) *Civ. Dei* l. XXI c. 8 n. 5 (PL, 41, col. 722).

(4) Écrire, comme le fait A. Mercier, *Le Miracle, phénomène surnaturel*, dans RT, 1907, p. 457 : « Le miracle c'est Dieu descendant au rang de cause seconde », n'est certes pas s'exprimer de façon thomiste.

A chaque moment de son existence, tout être tient de la libre toute-puissance de Dieu toute sa valeur d'être. Et de même que tout être n'est ce qu'il est que parce que Dieu le fait être et le fait être tel, ainsi le fait miraculeux lui aussi n'est quelque chose que parce que Dieu le fait être et le fait être tel. Qu'un phénomène dépende ou non d'antécédents du même ordre, dans un cas comme dans l'autre il ne se trouve au plan du relatif et du contingent que par sa relation nécessaire au plan de l'absolu. Même l'effet qui dépend des causes secondes dépend toujours davantage de la cause première elle-même (1). L'action de celle-ci reste toujours le fondement dernier de tout ce qui est, et cette action est toujours également transcendante et incompréhensible : le mystère du passage de l'infini au fini reste toujours le même. Mais que Dieu se serve ou non des causes secondes, la nature intime de son activité n'en est point modifiée.

L'on dira peut-être que dans le cas du miracle l'action de Dieu est non pas créatrice, mais transformatrice, et par conséquent du même ordre que l'action des créatures, et que, puisqu'elle atteint un effet particulier comme le miracle, il n'y a pas de proportion entre l'effet et la cause universalissime qui le produit. Une pareille conception serait un grossier anthropomorphisme. L'action de Dieu est créatrice, et atteignant de la même façon tous les éléments de l'univers créé, elle cause l'existence de tous les êtres individuels aussi bien que leurs transformations. S. Thomas montre d'ailleurs fort bien qu'il n'y a aucune contradiction à ce que l'action divine ait pour terme immédiat telle transformation particulière. C'est que Dieu, cause transcendante, est aussi cause libre. A ne considérer que les causes nécessaires, les effets minimes ne peuvent se rattacher à leur cause suprême que par toute une série de causes intermédiaires, vu que la cause suprême ne saurait produire directement qu'un effet proportionné à sa puissance. Mais l'agent qui agit librement peut immédiatement produire tout effet qui ne dépasse pas sa puissance: l'artisan habile peut faire tout ce que peut un artisan moins habile. Ainsi Dieu, conclut S. Thomas, peut immédiatement, sans le concours des causes secondes, produire les effets propres de celles-ci (2). Il ne s'ensuit nullement qu'en ce cas Dieu n'agit plus comme cause première : chaque cause agit selon l'ordre auquel elle appartient.

Intermédiaire normal entre l'action de Dieu et l'effet ultime qui en

(1) 3ª q. 75 art. 5 ad 1, q. 77 art. 1 ; *IV Sent.* d. 12 q. 1 art. 1 sol. 1 ; *De Pot.* q. 3 art. 7 ad 15 ; *Quodl.* 9 art. 5 ; *in Boet. de Trin.* q. 4 art. 4 ad 4.

(2) *Contra Gent.* l. III c. 99.

dépend, les causes secondes ne sont donc pas un intermédiaire indispensable : Dieu n'a pas enchaîné à elles sa puissance, et peut par conséquent s'en passer (1). La suppression des intermédiaires ne change cependant en rien la nature intime du mode d'agir de la cause divine. Ce n'est que de l'ignorance de cette nature intime que proviennent toutes nos difficultés en l'espèce.

§ 3. — *L'Immutabilité et la Providence divines.*

S. Thomas connaissait déjà l'objection que tant de négateurs modernes du miracle ont prétendu tirer de l'immutabilité de la volonté divine. Il ne s'en est cependant pas beaucoup préoccupé, car elle devait lui sembler indigne d'un philosophe sérieux. Vouloir conclure d'un changement qui se produit dans le plan du relatif, à un changement dans celui de l'absolu, c'est vouloir traiter celui-ci comme du relatif,et prétendre avoir de Dieu une connaissance propre (2). Mutation de la volonté et volonté d'une mutation diffèrent totalement, et on peut d'une même volonté immuable et permanente vouloir que telle chose se produise à tel moment,et telle chose contraire à un moment postérieur (3).

S. Augustin de son côté avait déjà enseigné que Dieu, bien que cause de tout changement, reste toujours immuable et identique à lui-même (4), et sa doctrine des raisons causales facilitait considérablement l'application de ce principe aux changements miraculeux (5).

D'après la philosophie thomiste, Dieu atteint d'une seule et même volonté éternelle l'ensemble des lois naturelles et toutes les exceptions à ces mêmes lois. Il n'a institué le cours des choses et ne l'a soumis à des lois fixes que par un décret comportant en même temps les interventions spéciales de son action immédiate (6).

A cette considération *a priori* tirée de la distinction entre le fini et

(1) *IV Sent.* d. 43 q. 1 art. 2 sol. 1 ad 2.

(2) *Contra Gent.* l. III c. 98 : « de eo carnaliter sapientes quod Deus, ad modum carnalis hominis, sit in sua voluntate mutabilis ».

(3) 1ª q. 19 art. 7 ; *IV Sent.* d. 48 q. 2 art. 1 ad 2.

(4) *Epist.* 137 c. 3 n. 10 (PL, 33, col. 519-520) ; *De Gen. ad litt.* l. VIII c. 23 n. 44 (PL, 34, col. 389), c. 26 (col. 391) ; *Civ. Dei* l. X c. 12 (PL, 41, col. 291), l. XI c. 21 (col. 334).

(5) *De Gen. ad litt.* l. VI c. 18 n. 29 (PL, 34, col. 351), l. IX c. 18 n. 34 (col. 407).

(6) 1ª q. 105 art. 6 ad 3 ; *Contra Gent.* l. III c. 98 et 99 ; *De Pot.* q. 6 art. 1 ad 6.

l'infini, S. Thomas en ajoute une autre qui vaut au moins auprès de ceux qui admettent déjà que la contingence des lois naturelles peut se concilier avec l'immutabilité et l'universalité de la Providence divine. Sans préjudice de celle-ci, une cause créée peut faire que la loi soit remplacée par l'exception, car aux effets contingents Dieu a ordonné des causes contingentes, et aux effets nécessaires des causes nécessaires(1). *A fortiori*, les exceptions opérées par la vertu divine elle-même ne porteront-elles aucune atteinte à la Providence (2).

Le Docteur Angélique n'éprouve donc aucune peine à faire rentrer le miracle dans l'ordre de la Providence divine (3). Dieu est cause du contingent comme du nécessaire ; sa science et sa puissance atteignent l'un au même titre que l'autre, car tous deux ne sont que des divisions du fini, et concourent à réaliser l'ordre que Dieu veut et tel qu'il le veut. Et que ce contingent soit dû à la déficience d'une puissance créée, ou à une intervention extraordinaire de la cause première, la dépendance totale vis-à-vis de celle-ci est toujours la même (4).

§ 4. — *La Sagesse de Dieu.*

Comment S. Thomas harmonise-t-il l'exception aux lois naturelles avec la Sagesse divine ? Se peut-il donc que le Créateur modifie et corrige son œuvre ? Dieu a voulu par la création d'êtres dont les activités propres constituent un ensemble bien ordonné, manifester ses perfections ; cette première manifestation est-elle donc tellement insuffisante, que Dieu lui-même doive en reconnaître l'imperfection ? Possible *de potentia Dei absoluta*, comment le miracle l'est-il *de potentia ordinata* ?

C'est que le miracle n'est pas du tout à considérer comme le remède

(1) Voir la plupart des textes relatifs à la Providence, et en particulier : 1ª q. 19 art. 8, q. 22 art. 4 ; 2ª 2ae q. 95 art. 5 ; *I Sent.* d. 38 q. 1 art. 5 ; *Contra Gent.* l. III c. 72 et 94 ; *De Malo* q. 16 art. 7 ad 15 ; *Quodl.* 12 art. art. 3 ad 1 ; *Periherm.* l. I lect. 14 n. 19-22 ; *Metaph.* l. VI lect. 3.

(2) *Contra Gent.* l. III c. 99.

(3) Voir p. ex. *De Pot.* q. 6 art. 1 ad 14 et 19.

(4) A propos de la prière, S. Thomas a un enseignement absolument analogue : la prière peut être efficace sans que pour cela l'ordre immuable de la Providence soit violé, car cet ordre comporte que telle prière soit exaucée de telle façon ; elle est tout au plus à l'encontre d'un ordre particulier, mais à cela il n'y a aucun inconvénient, s'il existe au-dessus de cet ordre une cause capable de le modifier. Voir p. ex. 2ª 2ae q. 83 art. 2 et *Contra Gent.* l. III c. 96.

à une imperfection de l'ordre établi. « Les tenants du miracle, écrit le P. J. de Tonquédec, ne nous le présentent pas comme une action ayant sa fin en elle-même, dépourvue de motifs, accomplie simplement par « jeu », pour le plaisir d'exercer une puissance oisive » (1). Cela vaut d'une façon spéciale pour S. Thomas. Jamais le Docteur Angélique ne conçoit le miracle autrement que comme une opération divine ordonnée à une fin supérieure, et en particulier à une fin religieuse. En d'innombrables passages, il nous le présente comme opéré en témoignage de la foi (2), en témoignage de la divinité du Christ (3), en témoignage de la sainteté du thaumaturge (4), en vue du salut de l'humanité et de l'utilité de l'Église (5). Tous les miracles, dit-il encore, sont ordonnés à l'Incarnation du Verbe (6). Destinés à traduire une intention particulière de Dieu, à manifester aux hommes une vérité d'un ordre supérieur, ils ne peuvent donc être conçus comme des corrections que Dieu apporterait à son œuvre primitive, comme de « petits accrocs faits arbitrairement dans la trame des phénomènes » (7). Parce qu'ils sont opérés en vertu d'un motif proportionné, ils manifestent la Sagesse de Dieu plutôt qu'ils ne constituent une difficulté contre cette même Sagesse. Et d'autre part S. Thomas, se basant sur l'Évangile (8), admet que le miracle devient impossible *de potentia ordinata*, si, à cause par

(1) *Op. cit.*, p. 140.

(2) 1ª q. 112 art. 2 ; 1ª 2ae q. 111 art. 4 ad 3 ; 2ª 2ae q. 2 art. 1 ad 1, art. 9 ad 3, q. 178 art. 1 ad 5 ; 3ª q. 7 art. 7, q. 29 art. 1 ad 2, q. 31 art. 1 ad 2, q. 43 art. 1, q. 44 art. 1, q. 53 art. 1 et 2 ; *I Sent.* d. 43 q. 1 art. 2 ad 3 ; *II Sent.* d. 7 q. 3 art. 1 ad 2 ; *III Sent.* d. 21 q. 2 art. 3, d. 34 q. 3 art. 1 sol. 2 ad 2 ; *IV Sent.* d. 44 q. 2 art. 2 sol. 2 ; *Contra Gent.* l. I c. 6 et 7, l. III c. 154 ; *De Pot.* q. 5 art. 4, q. 6 art. 2 ad 9, art. 9 ; *Quodl.* 2 art. 6 ; *in Joa. IV* lect. 7 ; *in I Cor. XII* lect. 2 ; *in Gal. III* lect. 2 ; *in II Thess. II* lect. 2 ; etc.

(3) 3ª q. 40 art. 1 ad 1, q. 43, q. 44, q. 53 art. 1, q. 55 art. 6 ; *IV Sent.* d. 5 q. 1 art. 1 ad 1 ; *Contra Gent.* l. IV c. 27 et 55 ; *Quodl.* 2 art. 6 ad 4 ; etc.

(4) 2ª 2ae q. 178 art. 2 ; 3ª q. 43 art. 1 ; *in Mt. XVII* ; *in Joa. IX* lect. 3 ; etc.

(5) 1ª 2ae q. 111 art. 5 ; 3ª q. 44 art. 1 ad 3 et 4, art. 3 ad 1, art. 4 ; *De Pot.* q. 6 art. 1 ad 21 ; *De Verit.* q. 12 art. 5 ; *in II Thess. II* lect. 2 ; etc.

(6) *Contra Gent.* l. IV c. 27 ; *De Pot.* q. 6 art. 2 ad 9.

(7) G. Séailles, *Les Affirmations de la conscience moderne*, 4e éd., p. 33, Paris, 1909. — Voir aussi A. France, *Le Jardin d'Épicure*, p. 209, Paris, 1895.

(8) Mc. VI 5.

exemple de la prévision certaine de son manque d'efficacité, sa raison d'être n'existe pas (1).

Il n'y a aucune trace dans tout le système thomiste de quelque chose qui ressemblerait à un perfectionnement que Dieu apporterait à son œuvre. Une légère nuance semble séparer ici le Docteur Angélique de l'évêque d'Hippone. S. Augustin reconnaît certes, comme d'ailleurs toute la tradition catholique, que le miracle a toujours une finalité d'ordre religieux (2). Mais d'autre part il ne lui paraît pas du tout absurde que Dieu puisse parfaire ce qu'il aurait d'abord constitué dans un état d'imperfection ; il n'y aurait à son avis répugnance que si un autre parachevait ce que Dieu aurait commencé (3). Rien du reste n'indique que S. Augustin tient lui-même l'opinion dont il parle.

La position thomiste ressortira encore plus nettement de ce que nous allons dire au sujet de la finalité surnaturelle du miracle.

ARTICLE QUATRIÈME

LA FINALITÉ SURNATURELLE DU MIRACLE.

Le miracle a donc sa raison d'être dans le fait qu'il sert à une fin religieuse. Mais toute religion n'est pas nécessairement surnaturelle, et l'on peut se demander ultérieurement si le miracle est essentiellement ordonné à une finalité surnaturelle, de sorte que dans un ordre purement naturel il n'eût guère pu trouver place.

Plusieurs textes de S. Thomas semblent au premier abord favorables à une réponse négative. Tels ceux où le miracle est dit servir à l'instruction des hommes (4), à la confirmation des prophéties (5), ou à celle de la doctrine du thaumaturge (6). Mais il est *a priori* probable que cette

(1) 3ª q. 43 art. 2 ad 2.

(2) *De Gen. ad litt.* l. IX c. 18 n. 34 (PL, 34, col. 407) ; *En. in Joa.* tr. VIII n. 1-3 (PL, 35, col. 1450-1451), tr. IX n. 1 (col. 1458), tr. XVII n. 1 (col. 1527), tr. XLIX n. 11 (col. 1752) ; *Civ. Dei* l. X c. 8-9 (PL, 41, col. 285-286), c. 13 (col. 291), c. 17 (col. 295-296) ; *De Trin.* l. III c.4 n. 10 (PL, 42, col. 874) ; etc. — Voir aussi au chap. IV, là où il sera question de la place du miracle dans l'apologétique augustinienne.

(3) *De Gen. ad litt.* l. II c. 15 n. 30 (PL, 34, col. 276).

(4) 2ª 2ªe q. 97 art. 2 ad 3 ; *De Verit.* q. 12 art. 14.

(5) 2ª 2ªe q. 5 art. 2, q. 171 art. 1,q. 174 art. 3 ad 3 et art. 4 ; *De Verit.* q. 12 art. 13 ad 6 ; *in I Cor. XIV* lect. 1.

(6) 2ª 2ªe q. 178 art. 2 ; 3ª q. 27 art. 5 ad 3, q. 38 art. 2 ad 2, q. 42 art. 1 ad 2, q. 43, q. 55 art. 6 ad 1 ; *III Sent.* d. 23 q. 3 art. 2 ad 2, d. 25

doctrine qui est confirmée par le miracle n'est autre, dans la pensée du Docteur Angélique, que la doctrine surnaturelle. Dans la plupart des cas d'ailleurs, cela ressort avec évidence du contexte. S'il ne s'agit pas directement de la doctrine du Christ, il s'agit au moins d'une doctrine qui, parce que révélée et par là même inaccessible de façon immédiate à nos investigations, a besoin d'être accréditée indirectement. De même quand S. Thomas parle d'un prophète qui atteste par le miracle la vérité de ses prédictions, il a manifestement en vue les prophètes qu'il connaît, ceux de l'Ancien Testament ou Jésus-Christ lui-même, prophètes qui en fait appartiennent à l'économie surnaturelle (1). On ne saurait rien conclure de décisif de ces différents passages.

Il faut insister un peu plus sur quelques autres textes qui, à première vue, font davantage difficulté et semblent impliquer que le miracle peut être sans aucun rapport avec l'ordre surnaturel.

a) Ainsi par exemple, le miracle peut, selon S. Thomas, être un moyen par lequel les hommes parviennent à la connaissance de Dieu ou de la vérité en général (2). Cette connaissance de Dieu est-elle uniquement celle de Dieu, auteur de l'ordre surnaturel, et cette connaissance de la vérité est-elle exclusivement celle des vérités révélées? Sans doute les textes n'imposent pas absolument cette interprétation ; d'autre part ils ne s'y opposent pas non plus (3), et ils ne peuvent donc pas non plus suffire par eux-mêmes à fonder une conclusion ferme.

b) Il faut en dire autant d'une autre série de textes où S. Thomas écrit que Dieu fait parfois des miracles dans le but de manifester sa puissance (4). Ici encore rien n'établit que cette manifestation de la puis-

q. 2 art. 1 sol. 4 ad 4 ; *Contra Gent.* l. I c. 6, l. III c. 154 ; *De Pot.* q. 6 art. 5 corp. et ad 9 ; *De Verit.* q. 14 art. 10 ad 11 ; *in Joa. IX* lect. 3, *XV* lect. 5 ; etc.

(1) Il ne semble donc pas qu'on puisse arguer d'un texte comme 2^a 2^{ae} q. 5 art. 2, pour soutenir que d'après S. Thomas le miracle peut ne confirmer qu'une simple prédiction d'événements futurs, c'est-à-dire du surnaturel *quoad modum*. L'allusion à III Reg. XIII que d'aucuns ont vue dans ce texte (cf. A. Gardeil, art. *Crédibilité*, dans DTC, t. III, col. 2217), nous paraît cependant très douteuse. Mais même si on n'admettait pas que S. Thomas a ici en vue un prophète qui appartient à l'ordre surnaturel il resterait que cette prédiction doit elle-même, parce que miraculeuse, être rapportée ultérieurement au surnaturel *quoad substantiam*, comme nous le montrerons bientôt.

(2) 2^a 2^{ae} q. 178 art. 1 ad 1 ; *Contra Gent.* l. III c. 99 ; *in Joa. I* lect. 3.

(3) Le contexte du premier et du troisième texte cités semblent même plutôt indiquer que S. Thomas a en vue la doctrine révélée.

(4) 1^a 2^{ae} q. 51 art. 4, q. 111 art. 4 ; *Contra Gent.* l. III c. 99 et 161 ; *De Pot.* q. 6 art. 1 ad 4 et art. 5.

sance divine ne soit pas elle-même ordonnée ultérieurement à la confirmation d'une doctrine révélée. C'est même ce que l'un des textes laisse entendre : « In his autem quae sunt supra rationem divinitus revelata, confirmatio est per ea quae sunt divinae virtuti propria ; et hoc dupliciter : uno quidem modo, ut doctor sacrae doctrinae faciat quae solus Deus facere potest in operibus miraculosis, sive sint ad salutem corporum,... sive ordinentur ad solam divinae potestatis manifestationem,... » (1). Le miracle a donc ici pour but immédiat soit de guérir les corps, soit de manifester la puissance divine, mais de pareilles guérisons et manifestations doivent ultérieurement servir à confirmer un enseignement divin.

c) On tirera encore beaucoup moins une conclusion positive des textes disant que le miracle est opéré « propter hominum utilitatem » (2). Car ou bien il s'agit d'une utilité pour l'âme : or, en fait, le bien de l'âme est précisément la connaissance de la vérité révélée et la possession de la grâce surnaturelle, et S. Thomas ne l'ignore nullement. Ou bien il s'agit d'une utilité pour le corps ; mais celle-ci n'est jamais présentée comme fin dernière du miracle : la guérison du corps est elle-même ordonnée à celle de l'âme. « Finis autem exterioris curationis per Christum factae, dit S. Thomas, est curatio animae » (3).

d) On pourrait enfin apporter le texte où le Docteur Angélique admet comme possible que Dieu ait par un miracle attesté la virginité d'une vestale, par conséquent une vertu purement naturelle (4). C'est le seul texte, croyons-nous, qui constitue une difficulté un peu sérieuse contre la thèse d'après laquelle le miracle est, selon S. Thomas, essentiellement ordonné au surnaturel (5). Encore est-il que le Docteur Angélique parle ici très dubitativement : « non est remotum quin... », et qu'il semble attacher plus d'importance à l'hypothèse selon laquelle il s'agit là uniquement d'un fait merveilleux opéré par les démons (6). Car S. Thomas vise précisément à établir qu'un pareil fait ne dépasse pas leur puissance. De plus, on ne peut perdre de vue que de fait l'ordre

(1) 1ª 2ªe q. 111 art. 4.
(2) 1ª 2ªe q. 178 art. 1 ad 2, art. 2 ; 3ª q. 44 art. 1 ad 3 et ad 4.
(3) 3ª q. 44 art. 3 ad 3.
(4) *De Pot.* q. 6 art. 5 ad 5.
(5) Le R. P. R. Garrigou-Lagrange, *La grâce de la foi et le miracle*, dans RT, 1918, p. 310, ne cite d'ailleurs explicitement que ce texte-là en faveur de la thèse contraire.
(6) C'est du reste l'opinion de S. Augustin, *Civ. Dei* l. X c. 16 n. 2 (PL, 41, col. 295).

actuel est l'ordre surnaturel, et que le monde entier est en réalité régi par la Providence surnaturelle. De la sorte le miracle qui serait apparemment opéré en raison d'une fin naturelle pourrait en réalité l'être fort bien en raison d'une fin surnaturelle. Or, il n'est pas exclu, bien que le texte ne dise rien à ce sujet, que S. Thomas ait envisagé une pareille relation du miracle de la vestale à l'ordre de la grâce. Le passage en question nous semble en conséquence donner difficilement lieu à une conclusion apodictique.

Quoi qu'il en soit, le Docteur Angélique semble enseigner ailleurs d'une façon suffisamment nette, que non seulement le miracle peut être en rapport avec l'ordre surnaturel, mais qu'il doit l'être nécessairement. Et ceci nous engage à la fois à ne pas accorder trop de valeur au texte relatif à la vestale — texte qui en réalité est isolé—, et à donner une interprétation exclusive aux autres textes dont il vient d'être fait mention : la connaissance de la vérité et la manifestation de la puissance divine que S. Thomas assigne comme buts aux miracles semblent devoir s'entendre de la connaissance de la vérité révélée et de la manifestation de la puissance de Dieu qui est au service de l'ordre surnaturel.

Souvent en effet S. Thomas affirme sans aucune restriction que le miracle comporte de par sa nature même une relation à l'ordre surnaturel : Dieu déroge à l'ordre naturel en vue d'un ordre plus élevé, « praetermittitur ordo naturae propter ordinem gratiae » (1).

Ne serait-il d'ailleurs pas logique que Dieu réserve ses interventions spéciales dans l'ordre de la nature pour attester ce qui est au-dessus de cet ordre?

L'un ou l'autre texte est tout particulièrement à noter.

a) Dans la Somme Théologique S. Thomas se demande, après qu'il vient de montrer que Dieu peut, de puisssance absolue, annihiler les êtres qu'il a créés, si de fait Dieu en annihile. Il répond que les actions de Dieu au sujet des créatures sont ou bien selon le cours ordinaire des choses ou bien miraculeuses. Or, d'une part, une annihilation ne se fait pas selon le cours des choses, car un être n'y tend pas de sa nature. D'autre part, le miracle est ordonné à la manifestation de la grâce : comme une annihilation ne saurait y être ordonnée, il reste qu'à défaut

(1) 1ª q. 112 art. 2. — Voir aussi : 2ª 2ae q. 178 art. 1 ad 3 (« Aliud est id propter quod miracula fiunt, scilicet ad manifestandum aliquid supernaturale ») ; *De Pot.* q. 5 art. 4, q. 6 art. 9, et un grand nombre des textes cités à l'art. 3, § 4, p. 126, où S. Thomas suppose nettement que *le* but du miracle est la manifestation du surnaturel.

de raison suffisante, elle ne se produit jamais. Nous devons conclure de là que le miracle n'a de raison suffisante que dans l'ordre surnaturel : s'il pouvait avoir une autre fin, le raisonnement de S. Thomas n'aurait pas de valeur (1).

b) Le *De Veritate* renferme un texte encore plus significatif. S. Thomas indique trois raisons pour lesquelles il n'est pas raisonnable d'admettre qu'il puisse y avoir des exceptions à la règle en vertu de laquelle les anges d'un ordre inférieur sont toujours illuminés par ceux d'un ordre supérieur et jamais immédiatement par Dieu. La troisième nous intéresse directement : « Tertio, quia in rebus quae pertinent ad statum naturae, non fit aliqua immutatio, divina virtute, *nisi propter aliquid melius, scilicet propter aliquid quod pertineat ad gratiam vel gloriam.* Sed statu gloriae, in quo ordines angelorum distinguuntur, nullus est altior status. Unde non videtur rationabile ut ea quae ad ordines angelorum spectant, aliquando immutentur » (2). Ainsi donc, une dérogation à l'ordre établi n'a de raison suffisante que si elle se fait en vue d'un ordre supérieur ; aussi n'y a-t-il jamais de changement dans les rapports entre les ordres des anges, parce que ces ordres se trouvent eux-mêmes dans le plan du surnaturel.

c) Enfin, dans le *De Potentia*, S. Thomas rappelle le principe de S. Augustin, selon lequel les miracles ne se font que « ad gratiae ostensionem » : « propter quam *solam* fiunt miracula ». Il est vrai que ces mots ne se trouvent que dans une objection que S. Thomas se propose, ce qui diminue sans doute la valeur de ce témoignage ; mais la réponse à l'objection suppose néanmoins la vérité du principe allégué (3).

On pourrait trouver étrange que dans les textes où S. Thomas traite *ex professo* du miracle, il définit toujours celui-ci et en établit la possibilité, en passant sous silence ce rapport nécessaire avec l'ordre surnaturel. Mais le Docteur Angélique n'écrit pas un traité systématique du miracle ; il se borne à résoudre telle ou telle question particulière qu'on se plaisait à discuter dans les écoles. Ce ne serait d'ailleurs pas la seule fois qu'il se placerait au point de vue de la puissance absolue de Dieu, et ferait abstraction des exigences que comporte la *potentia ordinata.*

(1) 1ª q. 104 art. 4.

(2) *De Verit.* q. 9 art. 2. — Cf. *ibid.* ad 3. La comparaison avec 1ª q. 112 art. 2, où l'argumentation est en partie parallèle à celle-ci, met ce texte de la Somme encore davantage en valeur.

(3) *De Pot.* q. 6 art. 2 obj. 5.

Trahirions-nous donc la pensée de S. Thomas en affirmant que d'après celui-ci le miracle eût été impossible dans l'état de pure nature, et qu'en raison de son appartenance essentielle à l'ordre surnaturel (1), il est opéré par Dieu, auteur de l'ordre surnaturel?

Il est certes regrettable que S.Thomas ait si peu développé cette thèse. Si, comme nous le croyons le plus probable, le Docteur Angélique rattache le miracle à l'ordre surnaturel, il ne fournit aucune preuve de ce lien. Cet extrême laconisme est sans doute cause que tant d'auteurs modernes, même parmi les plus fidèles disciples de S. Thomas, perdent de vue cette doctrine du Maître (2). Certes ils ont le droit de défendre la possibilité du miracle dans l'ordre purement naturel — et nous concédons que la thèse peut prêter à discussion — ; mais ont-ils aussi celui d'en appeler en l'occurrence au patronage du saint Docteur (3)?

Cette doctrine, pour autant qu'elle soit établie, achève de montrer que le miracle est loin de s'opposer à la Sagesse de Dieu. Si le miracle fait essentiellement partie d'un plan divin supérieur, et n'appartient

(1) Nous disons que d'après S. Thomas le miracle appartient à l'ordre surnaturel, non en ce sens qu'il est intrinsèquement une réalité surnaturelle, *quoad substantiam*, mais parce qu'en raison de sa finalité nécessaire, il ne saurait trouver place dans un ordre purement naturel. Pour préciser davantage, on pourrait dire qu'un grand nombre de miracles sont ordonnés à la *manifestation* de l'ordre surnaturel ; mais d'autres, tels que la glorification du corps humain, la transsubstantiation, la justification subite d'un pécheur, le sont plutôt à sa *constitution* et à sa *réalisation*. Le premier point de vue est évidemment le seul important pour l'apologétique.

(2) A. DE POULPIQUET, *L'Objet intégral de l'Apologétique*, p. 62 ; id., *Le Miracle et ses suppléances*, p. 256 et 302-306 ; J. D. FOLGHERA, *art. cit.*, p. 337 ; R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Le surnaturel essentiel et le surnaturel modal selon les Thomistes*, dans RT, 1913, p. 326 ; id., *La surnaturalité de la foi*, dans RT, 1914, p. 29 ; id., *La grâce de la foi et le miracle*, dans RT, 1918, p. 305, note 1, et p. 310 ; id., *De Revelatione*, vol. I, p. 212-213 ; H. L. JANSSENS, *art. cit.*, p. 26 ; A. MERCIER, *Le surnaturel*, dans RT, 1902, p. 552 ; A. VAN WEDDINGEN, *op. cit.*, p. 210-212.

(3) Il ne faut d'autre part pas vouloir trouver des arguments là où il n'y en a pas. Ce n'est pas parce que S. Thomas appelle le miracle « supernaturalis effectus » (2^a 2^{ae} q. 178 art. 1) ou « supernaturalis operatio » (*De Verit.* q. 27 art. 3), qu'il le place dans l'ordre surnaturel. « Supernaturalis » dans ces expressions signifie simplement : opéré par la cause première, qui est supérieure à la nature. Mais tout ce qui vient, même immédiatement de la « causa supernaturalis », n'est pas pour cela dans l'ordre surnaturel. C'est ce qu'a perdu de vue le R. P. J. HUBY, *Miracle et lumière de grâce*, dans RSR, 1918, p. 55 et 64.

en aucune façon à l'ordre naturel, ceux qui le conçoivent uniquement comme une correction apportée par Dieu à son œuvre primitive, ne comprennent rien à sa vraie nature. Il faut dire plutôt que le miracle, avec l'ordre surnaturel auquel il se rattache, est une résultante de la divine Sagesse (1).

Nous voudrions encore, à titre de complément, et aussi de confirmation, essayer d'expliquer la genèse de la doctrine que nous croyons être celle de S. Thomas. Le problème est du reste posé directement par le texte même du Docteur Angélique. Dans l'objection citée du *De Potentia*, nous lisons en effet que la création du monde et même la création des âmes humaines « non possunt dici miracula, quia haec non fiunt ad gratiae ostensionem, propter quam solam fiunt miracula, *ut Augustinus dicit*, sed ad naturae institutionem » (2). Comme la réponse à l'objection ne contredit point cette assertion, nous croyons pouvoir conclure non seulement, comme nous l'avons dit, que S. Thomas admet la finalité exclusivement surnaturelle du miracle, mais aussi qu'il croit reprendre cette idée à S. Augustin. Car s'il avait cru que l'évêque d'Hippone ne disait pas ce que l'objection lui impute, il n'aurait pas manqué, conformément à ses habitudes (3), de nous en avertir dans sa réponse.

Or, de quel droit en appeler ainsi à S. Augustin (4)? A quel texte est-il fait allusion? Cette assertion en effet ne se trouve pas telle quelle chez l'évêque d'Hippone. Celui-ci admet certes la finalité religieuse du miracle, comme nous l'avons déjà dit ; mais il ne semble pas qu'on puisse même se demander s'il en admet la finalité essentiellement surnaturelle, vu que la distinction entre les ordres naturel et surnaturel n'apparaît pas encore nettement à cette époque.

Il semble tout d'abord qu'il y ait une allusion au passage où le miracle

(1) Notons aussi que cette doctrine comporte que dans un traité d'apologétique thomiste on traite de la possibilité de l'ordre surnaturel avant qu'on n'établisse celle du miracle. Comp. A. Mercier, *Le miracle, phénomène surnaturel*, dans RT, 1907, p. 459 : « La question de la possibilité du miracle s'identifie à peu près avec celle de la possibilité du surnaturel ». Malheureusement l'auteur perd ce principe de vue, en admettant par ailleurs la possibilité du miracle dans l'ordre naturel.

(2) *De Pot.* q. 6 art. 2 obj. 5.

(3) Voir p. ex. 3ª q. 45 art. 3 ad 2 ; *De spir. creat.* art. 3 ad 6.

(4) A supposer même que l'assertion soit à mettre uniquement sur le compte de l'objectant, la même question se poserait pour celui-ci.

et la création sont mis en opposition : « Nunc enim quemadmodum Deus instituerit naturas rerum, secundum Scripturas ejus nos convenit quaerere non quid in eis vel ex eis ad miraculum potentiae suae velit operari »(1).

Mais il faut plus, car ce texte ne parle pas de la finalité du miracle. Aussi croyons-nous que le point de départ de l'assertion de S. Thomas, se trouve dans un passage où S. Augustin, après avoir dit que le mystère de la grâce est caché non dans le monde où ne sont contenues que les causes de tout ce qui doit se produire par évolution naturelle, mais en Dieu, auteur de l'univers, ajoute que tous les miracles, destinés à être le signe de la grâce, ont également leurs causes cachées en Dieu : « Quamobrem omnia etiam quae ad hanc gratiam significandam, non naturali motu rerum, sed mirabiliter facta sunt, eorum etiam absconditae causae in Deo fuerant » (2). Sans doute la finalité surnaturelle du miracle n'est affirmée ici que dans une phrase incidente, et nullement de façon directe et catégorique, et à la rigueur on pourrait croire que le texte ne vise que ceux d'entre les miracles qui sont signes du surnaturel ; encore est-il que grâce et miracle sont d'une manière générale placés sur un même pied, et sont attribués tous deux à un ordre supérieur à celui des événements naturels (3). On comprend qu'en forçant un peu la note, on a pu sans peine voir dans cette phrase un motif suffisant pour dire que d'après S. Augustin le miracle ne se fait que « propter solam gratiae ostensionem ».

Cela est d'autant plus probable que le texte en question a été très remarqué, et qu'avec tout ce que son contexte rapporte à propos de la formation d'Ève, il constitue comme le point de départ des développements que le moyen âge a consacrés à la question du miracle.

Ce succès est peut-être en grande partie attribuable à la *Glossa ordinaria* de Walafrid Strabon, qui reprend deux fois le texte en question (4) ; or, on sait la réputation dont elle a joui au moyen âge, du IX^e^ au XVI^e^ siècle (5).

(1) *De Gen. ad litt.* l. II c. 1 n. 2 (PL, 34, col. 263).

(2) *De Gen. ad litt.* l. IX c. 18 n. 34 (PL, 34, col. 407), et cf. *ibid.*, n. 35, (col. 407-408).

(3) Voir le jugement de J. Laminne rapporté p. 116 ; J. Grange, *op. cit.* p. 41-43 ; É. Nourry, *art. cit.*, p. 574-575.

(4) *In Gen. II* 20 (PL, 113, col. 89), qui reprend tout le passage de S. Augustin relatif à la formation d'Ève, et *in Eph III* 9 (PL, 114, col. 593).

(5) Voir p. ex. F. Vigouroux, art. *Glose*, dans DB, t. III, col. 256- 57 ; M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, Bd. I, p. 197, Freiburg, 1909.

En tout cas, le fait qu'au XIIe siècle Pierre Lombard a donné à ce texte une place dans ses Sentences (1), suffirait à lui seul à expliquer ce même succès.

Pierre de Poitiers se rapproche déjà dans sa formule de celle de S. Thomas. Distinguant d'une façon qui fait penser à S. Anselme, trois espèces d'œuvres qui de quelque façon ont toutes Dieu pour auteur (2), il s'exprime comme suit au sujet des miracles : « Sunt aliqua quae operatur auctoritate sua, nullo mediante, ad gratiam suam nobis ostendendam, ut quod virgo peperit... et haec omnia sunt opera miraculosa » (3). Le passage tout entier est plein de réminiscences du texte augustinien en question, mais on remarquera que « significandam » a cédé la place à « ostendendam », à rapprocher de « ostensionem » de S. Thomas.

Lorsqu'à partir d'Alexandre de Halès la théorie du miracle est développée *ex professo* et avec ampleur, un article spécial est consacré à la question de la cause finale du miracle. Alexandre ne nous y apprend pas grand'chose : il affirme sans doute que le but des miracles est d'amener les hommes à la foi ou de les y confirmer (4), mais sans préciser si ce but est unique et essentiel. Il reprend occasionnellement, à propos d'une autre question, notre texte augustinien (5).

Quoiqu'Albert le Grand, dans son Commentaire sur les Sentences, ne traite pas spécialement de la finalité du miracle, il est cependant bien plus explicite que le Docteur irréfragable. A propos des « causales rationes », il déclare ouvertement que le changement qui ne suppose dans les êtres aucun principe positif d'évolution, mais uniquement une puissance obédientielle, c'est-à-dire le miracle, est toujours ordonné au surnaturel : « talia semper fiunt ad indicandum id quod simpliciter est finis, scilicet statum gratiae et gloriae » (6). Albert le Grand ne cite pas S. Augustin à propos de cette assertion, mais au début de son

(1) *II Sent.* d. 18 c. 6 : « Haec autem dicit Augustinus esse illa quae per gratiam fiunt, vel ad ea significanda non naturaliter sed mirabiliter fiunt ». — Voir aussi quelques lignes plus loin.

(2) Nous n'oserions pas affirmer une dépendance littéraire vis-à-vis de S. Anselme, car les termes qui ont quelque importance sont presque tous différents.

(3) *I Sent.*, c. 8 (PL, 211, col. 821).

(4) *Summa Theolog.*, P. 2 q. 42 m. 4 art. 1, m. 6 art. 3.

(5) P. 2 q. 42 m. 2 art. 4.

(6) *II Sent.* d. 18 art. 7. — Remarquons que dans la *Summa Theologiae*, P. 2 tr. XIII q. 81, Albert dit incidemment que le miracle « *maxime* in his fit quae fiunt ad gratiam significandam ».

article il annonce que les expressions de l'explication desquelles il va s'occuper sont tirées du livre IX du *De Genesi ad litteram.* Dans ces conditions, il nous paraît assez probable, surtout si l'on considère en plus les termes employés, qu'Albert le Grand a subi ici l'influence de la phrase incidente de S. Augustin que nous supposons avoir été le point de départ de cette opinion.

Remarquons aussi que le passage du *De Veritate* de S. Thomas, affirmant que le miracle ne se fait pas, « nisi propter aliquid quod pertineat ad gratiam vel gloriam »(1), rappelle quelque peu le « ad indicandum... statum gratiae et gloriae » d'Albert le Grand. Celui-ci se rapproche donc très sensiblement du Docteur Angélique (2) ; il s'en écarte en faisant moins nettement appel à S. Augustin. D'aucuns seront peut-être d'avis que le terme « solam » de S. Thomas est plus catégorique que le « semper » d'Albert : c'est une pure affaire d'appréciation, sur laquelle nous n'insistons pas.

Nous concédons d'ailleurs qu'il est étrange que plus tard, dans sa *Summa Theologiae,* Albert le Grand, examinant *ex professo* quel est le but du miracle, et écrivant que « finis miraculi in homine est inductio fidei et confirmatio » (3), ne fait plus aucune allusion au fameux texte de S. Augustin. Il en est de même lorsque, quelques pages plus loin, il explique que la « justitia publica » dont parle l'évêque d'Hippone est la disposition éternelle de Dieu, règle première de tout ce qui se fait, soit en vue de la conservation de la nature, soit en vue d'une attestation de la grâce (4) : cette disjonction pourtant laisse encore une fois entendre que pour Albert le Grand le miracle est de par sa nature même ordonnée à l'ordre surnaturel.

Ces brèves considérations nous amènent aux conclusions suivantes. En ce qui concerne l'origine immédiate de la thèse thomiste elle-même relative à la finalité surnaturelle du miracle, nous croyons qu'il faut la chercher chez Albert le Grand qui lui-même semble n'avoir fait qu'utiliser, en le forçant un peu, un texte de S. Augustin, sur lequel la *Glossa ordinaria* et Pierre Lombard avaient contribué à attirer l'attention. Quelle que soit d'ailleurs l'origine première de l'opinion

(1) *De Verit.* q. 10 art. 11.
(2) Voir encore 1^a q. 104 art. 4, q. 112 art. 2 ; 2^a 2^{ae} q. 178 art. 1 ad 3.
(3) *Summa Theol.*, P. 2 tr. VIII q. 32 m. 1 art. 1.
(4) *Ibid.* m. 2. — Albert cite encore notre texte augustinien *ibid.* q. 31 m. 2 art. 3. — Voir encore, parmi les contemporains de S. Thomas, Vincent de Beauvais, *Speculum naturale,* l. XXIX c. 37 et l. XXX c. 10 : il ne fait que citer le même texte.

en elle-même, on a pu assez facilement, je ne dirais pas l'appuyer sur un texte de S. Augustin, mais du moins l'illustrer par un appel à une phrase augustinienne se rapportant à un ordre d'idées analogue : ce serait l'origine du « ut Augustinus dicit » que nous trouvons chez S. Thomas ou chez l'adversaire, fictif ou réel, de la question du *De Potentia* (1).

ARTICLE CINQUIÈME

LES INTERMÉDIAIRES DANS LA PRODUCTION DU FAIT MIRACULEUX.

§ 1. — *Le fait de la causalité instrumentale.*

Si d'après S. Thomas Dieu seul peut faire de vrais miracles, et si la causalité divine constitue même un élément essentiel de la définition du fait miraculeux, il ne s'agit évidemment là que de causalité principale. Car bien souvent le Docteur Angélique attribue aussi certains faits qu'il considère comme des miracles véritables à l'action des créatures, et il va même jusqu'à se servir de cette expression curieuse : « aliquis facit opera quae solus Deus facere potest » (2). Aussi énonce-t-il en principe général que si aucune créature ne peut faire des miracles comme agent principal, en vertu de son pouvoir propre, elle le peut cependant comme agent instrumental, en vertu d'une motion divine particulière (3), ou du moins qu'elle peut y coopérer, soit par la prière, soit par quelque autre ministère subordonné (4).

Nous allons passer rapidement en revue les diverses catégories de causes secondes qui peuvent, d'après S. Thomas, être appelées à être cause instrumentale du miracle, et à produire ainsi un effet qu'elles ne pourraient produire en vertu de leurs seules puissances natives et sous

(1) N'oublions pas qu'il s'agit d'une *Quaestio disputata* : le sujet de l'article fit d'abord l'objet d'une discussion orale, mais dans la rédaction S. Thomas a pu ajouter l'un ou l'autre élément.

(2) 3ª q. 43 art. 1, et cf. *Contra Gent.* l. III c. 154.

(3) 3ª q. 78 art. 4 ad 2 ; *IV Sent.* d. 8 q. 2 art. 3 ad 4. Nous ne comptons pas ici les textes nombreux, à citer bientôt, où ce principe est appliqué à l'une ou l'autre catégorie déterminée de causes secondes.

(4) *De Verit.* q. 27 art. 3. — Sans doute, *IV Sent.* d. 17 q. 3 art. 1 sol. 2, S. Thomas dit que Dieu fait les miracles « sine naturae ministerio », mais ici il est évidemment question du concours que la créature apporterait à titre de cause principale.

la motion ordinaire de la cause première. Ce sont les anges et les hommes, et parmi ceux-ci une place toute spéciale revient à l'humanité du Christ (1).

1. — *Les anges.*

Nous n'avons pas à montrer quel rôle les anges jouent d'après le Docteur Angélique dans le gouvernement ordinaire du monde. Limitons-nous à leur place d'intermédiaires dans les opérations miraculeuses. S. Thomas a tout d'abord quelques expressions d'ordre général pour indiquer que parfois les anges participent de l'une ou l'autre façon aux miracles : ils font des miracles véritables en tant qu'ils agissent « in virtute divina » (2) ou « ultra naturalem virtutem » (3) ; inversement Dieu est dit exercer ses miracles *par* ses anges (4).

Souvent S. Thomas précise. Ainsi il reconnaît aux anges le pouvoir de collaborer d'une façon subordonnée aux miracles divins : c'est de la sorte qu'ils réuniront les poussières des cadavres à la résurrection finale, et qu'ils ont pu s'acquitter d'un ministère inférieur lors de la formation du corps du premier homme (5). En réalité les anges ne font ici que mettre en œuvre leurs facultés naturelles, et c'est somme toute de façon abusive qu'on parle ici de miracles angéliques.

Ailleurs ou en même temps, S. Thomas explique que les anges sont également dits faire des miracles, en tant qu'ils en obtiennent par leurs prières ou leurs désirs (6). L'objet de ces prières est-il uniquement la

(1) Ce n'est qu'assez rarement que S. Thomas parle de l'intermédiaire de choses inanimées. Voir : 1ª 2ae q. 102 art. 5 ad 7 ; 2ª 2ae q. 178 art. 1 ad 1 ; *II Sent.* d. 18 q. 1 art. 3 (« aqua zelotypiae ») ; *in Rom. I* lect. 6 ; *De occultis operibus naturae.*

(2) *Contra Gent.* l. III c. 103 ; *in Joa. X* lect. 5.

(3) *De Pot.* q. 6 art. 5.

(4) *Ibid.* ad 5.

(5) 1ª q. 91 art. 2 ad 1, q. 110 art. 4 ad 1 ; *II Sent.* d. 18 q. 1 art. 3 ad 5 ; *IV Sent.* d. 43 q. 1 art. 2 sol. 3, art. 3 sol. 3 corp. et ad 4 ; *De Pot.* q. 6 art. 4 ; *in I Cor. XV* lect. 5. — Exceptionnellement S. Thomas semble même concéder — reste d'augustinisme ? — que dans chaque miracle il y a au moins une pareille collaboration de la part des anges : voir *Responsio de art.* 36 *ad lectorem Venetum*, art. 15 et 16.

(6) 1ª q. 110 art. 4 ad 1 ; *III Sent.* d. 16 q. 1 art. 3 ; *De Pot.* q. 6 art. 4. — Les assertions de S. Thomas en la matière ne sont pas toujours très fermes : *III Sent.* d. 16 q. 1 art. 3, il est dit que les anges opèrent des miracles uniquement par leurs prières, alors que *II Sent.* d. 18 q. 1 art. 3 ad 5, les anges sont opposés aux hommes précisément en ce que ceux-ci opèrent des miracles en les demandant, et ceux-là « per ministerium ». Il semble bien

réalisation de l'effet miraculeux par Dieu? Il semble que non. Dans son Commentaire sur l'Évangile de S. Jean, S. Thomas admet que les anges obtiennent par leurs prières le pouvoir divin en vertu duquel ils font des miracles(1). Nous sommes de la sorte mis en présence d'une troisième façon d'être intermédiaire dans la production d'effets miraculeux. Il n'en est explicitement question que dans un seul texte : « Tertius modus est quod operentur etiam aliquid coagendo » (2). S. Thomas y reconnaît, à la suite d'ailleurs de S. Augustin (3) et surtout de S. Grégoire le Grand (4), que Dieu communique parfois temporairement aux anges le pouvoir d'une coopération proprement dite : Dieu se sert véritablement d'eux pour opérer ses miracles. Nous avons à faire ici à la causalité instrumentale du miracle strictement dite, sur la nature intime de laquelle nous donnerons bientôt plus de précisions.

Notons encore que les anges servent d'intermédiaires lorsque le S. Esprit confère aux hommes des grâces *gratis datas* — parmi lesquelles il faut compter le don des miracles — (5), et que les anges inférieurs possèdent leur pouvoir thaumaturgique par participation à celui des anges supérieurs(6) ; simples corollaires de la conception générale du rôle des anges dans le monde et de leur ordre hiérarchique.

Ces remarques concernent les anges en général. Mais S. Thomas fait à certains d'entre eux une place privilégiée, notamment aux *Vertus*, qui ont spécialement pour mission de coopérer instrumentalement aux opérations miraculeuses (7). Nous n'avons ici que l'écho d'une longue tradition qui remonte jusqu'à S. Grégoire le Grand(8), auquel le Docteur

qu'en réalité S. Thomas ait admis plusieurs modes à la fois, mais la coopération « per ministerium » est propre aux anges. Cf. *De Pot.* q. 6 art. 4.

(1) *In Joa. X* lect. 5.

(2) *De Pot.* q. 6 art. 4.

(3) *Civ. Dei* l. XXII c. 9 (PL, 41, col. 771).

(4) *Dialog.* l. II c. 30 (PL, 66, col. 188).

(5) 2^a 2^{ae} q. 172 art. 2 ad 2.

(6) 1^a q. 113 art. 3 ad 3.

(7) 1^a q. 108 art. 5 et 6, q. 110 art. 1 ad 3, art. 4 obj. 1 ; *II Sent.* d. 9 q. 1 art. 3 ; *IV Sent.* d. 48 q. 1 art. 4 sol. 3 ; *Contra Gent.* l. III c. 80 et 103 ; *De Pot.* q. 6 art. 10 (?) ; *De Malo* q. 16 art. 9 ad 12 ; *Comp. theol.* c. 126. Voir aussi *II Sent.* d. 10 q. 1 art. 3, qui attribue le pouvoir des miracles au moins à la deuxième hiérarchie des anges.

(8) *Homil. XXXIV in Evang.*, n. 10 (PL, 76, col. 1251). — On retrouve la même conception chez les auteurs suivants du moyen âge :

Robert Pulleyn, *VI Sent.*, c. 38 (PL, 186, col. 886) ;

Angélique se réfère d'ailleurs souvent de façon explicite. Une phrase de S. Thomas indique la raison étymologique : « nomen Virtutum significat participationem divinae virtutis » (1).

Reste une dernière question. Les démons eux-mêmes peuvent-ils parfois être causes instrumentales du miracle? D'une façon générale, S. Thomas le nie : vu que le miracle est preuve de vérité, et que les démons n'agissent que pour le mal, Dieu confirmerait le mensonge, s'il leur donnait le pouvoir de faire des miracles (2). Mais une fois au moins le Docteur Angélique semble admettre la possibilité du contraire : à supposer, dit-il, que la conversion de la femme de Lot en statue de sel fut l'œuvre des démons, ceux-ci furent manifestement des instruments de la puissance divine (3). Il est vrai que le cas est différent, car il s'agit ici non d'attester la vérité d'un enseignement, mais simplement de punir un coupable. Pourtant la façon dubitative dont parle S. Thomas, peut faire supposer qu'il raisonne *ad hominem* (4).

2. — *Les hommes.*

S. Thomas parle des thaumaturges en de fort nombreux passages.

S. Bernard, *De Consideratione*, l. V c. 4 (PL, 182, col. 792 et 794), c. 5 (col. 794-795) ;

Pierre Lombard, *II Sent.*, d. 9 c. 2 ;

Summa Sententiarum, tr. 2 c. 5 (PL, 176, col. 86) ;

Roland Bandinelli, dans A. Gietl, *Die Sentenzen Rolands*, p. 99-100 ;

Bartholomaeus Anglicus, *De genuinis rerum cœlestium, terrestrium et inferarum proprietatibus*, l. II c. 15 et 16 ;

Guillaume d'Auvergne, *De Universo*, secundae partis Pars II, c. 127 ;

Alexandre de Halès, *Summa Theolog.*, P. 2 q. 85 m. 3 ;

Albert le Grand, *II Sent.* d. 7 art. 11, d. 9 art. 4 ; *Summa Theol.*, P. 2 tr. X q. 39 m. 2 art. 1 partic. 2 quaesitum 1 ; *Comm. in De Cœl. Hierar.*, c. 8 par. 2 ;

Vincent de Beauvais, *Speculum historiale*, l. I c. 11 ;

S. Bonaventure, *II Sent.* d. 9 art. un. q. 4.

(1) 1ª q. 108 art. 5 ad 3.

(2) *De Pot.* q. 6 art. 5.

(3) *De Malo* q. 16 art. 9 ad 3.

(4) Il faut noter qu'à propos des prophéties S. Thomas est plus catégorique : 2ª 2ae q. 172 art. 6 ad 1 et 3, *De Malo* q. 16 art. 7 ad 2 et 10 (et comp. 1ª q. 64 art. 1, q. 109 art. 4 ad 1 et *II Sent.* d. 7 q. 2 art. 1 et 2), il admet que les anges révèlent parfois les divins mystères aux démons, qui dès lors peuvent faire des prophéties véritables. Voir A. Van Weddingen, *op. cit.*, p. 177.

La condition qu'il leur fait ne diffère pas sensiblement de celle que nous avons constatée chez les anges. C'est ainsi que les hommes ne font de miracles que par la puissance divine (1) qui les meut (2) et dont ils sont les instruments (3) ; ou encore, il les font « ex potestate gratiae » (4), ou « per justitiam divinam » (5) ; leur pouvoir n'est qu'une « potestas ministerii » (6), qui leur est conférée à titre de grâce *gratis data* (7). Ce pouvoir n'est pas non plus un don habituel ou une qualité permanente (8) ; il n'est octroyé par Dieu que pour tel ou tel miracle déterminé (9).

Quant à la façon dont les hommes font des miracles, il faut presque répéter ce que nous avons dit des anges : les hommes font des miracles d'abord et surtout en ce sens qu'ils les obtiennent de Dieu par leurs prières(10), mais ils en font aussi « ex potestate », c'est-à-dire « coagendo aliquid », « cooperando », par une certaine collaboration à l'œuvre divine (11) ; aussi le pouvoir divin lui-même peut-il également faire l'objet de leur prière(12). S. Thomas cite ici à diverses reprises(13) S. Grégoire le Grand qui affirme que les saints font des miracles tantôt par leurs prières, tantôt « ex potestate » (14). S. Augustin lui-même avait déjà four-

(1) $2^a\ 2^{ae}$ q. 178 art. 1 ad 2 ; 3^a q. 13 art. 2 ad 3 ; *II Sent.* d. 7 q. 3 art. 1 ad 2 ; *De Pot.* q. 6 art. 9 ; *Quodl.* 1 art. 22, *Quodl.* 2 art. 6 ad 4 ; *in Joa. X* lect. 5 ; *in I Cor. XV* lect. 6 ; etc.

(2) 3^a q. 7 art. 7 ad 1 ; *De Verit.* q. 12 art. 8 ad 3.

(3) $2^a\ 2^{ae}$ q. 178 art. 1 ad 1, art. 2 ad 2 ; 3^a q. 7 art. 7 ad 1 ; *De Pot.* q. 6 art. 4 et 9 ; *De Verit.* q. 12 art. 8 ad 3.

(4) 1^a q. 117 art. 3 ad 1.

(5) 1^a q. 110 art. 4 ad 2.

(6) *IV Sent.* d. 5 q. 1 art. 1 ad 3.

(7) $2^a\ 2^{ae}$ q. 178 art. 1 ; 3^a q. 7 art. 7 ad 1 ; *IV Sent.* d. 45 q. 1 art. 1 sol. 3 ; *Contra Gent.* l. III c. 154 ; *De Pot.* q. 6 art. 4, art. 9 ad 1 ; *in I Cor. XII* lect. 2 ; *Comp. theol.* c. 222.

(8) $2^a\ 2^{ae}$ q. 171 art. 2 ad 3, q. 178 art. 1 ad 1, ; *Contra Gent.* l. III c. 154 ; *De Pot.* q. 6 art. 4.

(9) 3^a q. 7 art. 7 ad 1.

(10) $2^a\ 2^{ae}$ q. 97 art.1 ad 2, q. 178 art. 1 ad 1 ; 3^a q. 84 art. 3 ad 4 ; *I Sent.* d. 43 q. 1 art. 2 ad 3 ; *II Sent.* d. 18 q. 1 art. 3 ad 5 ; *III Sent.* d. 16 q. 1 art. 3 ; *Contra Gent.* l. III c. 103, l. IV c. 55 ; *De Pot.* q. 6 art. 4 et 9 ; *De Verit.* q. 27 art. 3 ; *in Joa. V* lect. 6, *XV* lect. 5 ; *Comp. theol.* c. 137. — Cette prière peut se limiter à un simple désir : 1^a q. 110 art. 4 ad 1.

(11) $2^a\ 2^{ae}$ q. 178 art. 1 ad 1 ; *Contra Gent.* l. III c. 103 ; *De Pot.* q. 6 art. 4 et 9. Comp. 1^a q. 117 art. 3 ad 1.

(12) *In Joa. X* lect. 5.

(13) Voir les références de l'avant-dernière note.

(14) *Dialog.* l. II c. 30 (PL, 66, col. 188).

ni matière à une pareille distinction, en écrivant : « faciunt autem ista martyres vel potius Deus aut orantibus aut cooperantibus eis » (1).

L'un ou l'autre texte de S. Thomas fait cependant difficulté. Ainsi lisons-nous qu'aucune puissance créée ne peut changer les lois de la nature « *nisi* per modum orationis aut intercessionis » (2). Mais le Docteur Angélique ne vise sans doute ici que ce que les créatures peuvent faire par elles-mêmes : lorsqu'elles prient pour obtenir un miracle, elles ne sont pas, à parler rigoureusement, causes instrumentales (3). Car dans le texte en question, la même condition est faite à l'âme du Christ, qui pourtant, comme le contexte et d'autres passages le disent explicitement, a opéré des miracles par commandement, en vertu de son pouvoir divin(4).

Ailleurs S. Thomas ramène apparemment tout pouvoir thaumaturgique à l'efficacité de la prière : les Apôtres, dit-il, ne reçurent pas le pouvoir de guérir les infirmes, mais seulement celui de prier efficacement pour leur guérison, encore que leur prière n'eût pas toujours une forme déprécative, mais parfois aussi une forme indicative ou impérative (5). Faut-il conclure de là que S. Thomas n'a pas admis le pouvoir thaumaturgique «ex potestate»? La clarté des textes qui affirment le contraire rend la chose impossible, et il nous paraît dès lors difficile d'harmoniser les différentes assertions du Docteur Angélique. Tout au plus pourrait-on supposer que, si dans le texte en question S. Thomas souligne tellement le rôle de la prière dans les opérations miraculeuses, la raison en est dans le fait qu'il n'a pas toujours présente à l'esprit l'assertion de S. Grégoire le Grand (6).

(1) *Civ. Dei* l. XXII c. 10 (PL., 41, col. 772), coll. *ibid.* c. 9 (col. 771).

(2) *III Sent.* d. 16 q. 1 art. 3. — D'autres textes ne considèrent que la prière, mais n'excluent pourtant pas formellement la coopération proprement dite.

(3) Mais si leur prière est douée d'une efficacité infaillible, il y a causalité instrumentale, comme il résulte de 2^a 2^{ae} q. 178 art. 1 ad 1. Voir plus loin, § 2, où il sera question de la nature de la causalité.

(4) CAJETAN, *in* 3^{am} *q.* 13 *art.* 2, a émis l'hypothèse que S. Thomas, après avoir admis dans sa jeunesse que le Christ n'opérait des miracles que par sa prière, comme tous les autres thaumaturges, a changé d'opinion dans la Somme. Il faut plutôt, à notre avis, dire que dans le texte cité de *III Sent.* le saint Docteur se place à un autre point de vue. Trop de textes en effet, appartenant aux ouvrages les plus divers et même au Commentaire sur les Sentences, affirment que le Christ opérait ses miracles « propria virtute ». Cf. infra.

(5) 3^a q. 84 art. 3 ad 4.

(6) Le fait que dans ce texte S. Thomas nie que les Apôtres aient reçu le pouvoir d'opérer des guérisons « ex potestate », alors qu'il affirme qu'ils

S. Thomas, qui parle généralement des miracles des saints, se pose aussi la question de savoir si les pécheurs peuvent opérer des miracles. Sa réponse est nettement affirmative ; la raison en est que le don des miracles est une grâce *gratis data*, ordonnée à l'utilité de l'Église : il ne répugne dès lors pas qu'il soit accordé même à ceux qui ne sont pas en état de grâce sanctifiante (1). La seule condition requise est que le miracle opéré par le pécheur atteste la foi véritable (2) ou du moins quelque vertu, fût-elle même naturelle (3) ; mais le pécheur ne pourrait faire de miracle qui constitue, dans les circonstances concrètes où il se réalise, une approbation de sa conduite (4). Et si on objecte à S. Thomas que les miracles sont obtenus par la prière, et que la prière du pécheur n'a pas droit à être exaucée, il répond que Dieu exauce même les pécheurs, non en raison de leurs mérites, mais en vertu de son infinie miséricorde (5).

Le Docteur Angélique cite plusieurs fois (6) en cette matière un texte de S. Augustin relatif à la distinction des prodiges opérés par les saints et de ceux des mauvais chrétiens ou des magiciens. Ces prodiges, enseigne l'évêque d'Hippone, bien qu'extérieurement semblables, se font « diverso fine et diverso jure ». Les magiciens recherchent leur propre gloire, les saints au contraire la gloire de Dieu. Les premiers font des miracles « per privatos contractus », c'est-à-dire en vertu d'un pacte conclu avec les démons ; les bons chrétiens les font « per publicam justitiam », c'est-à-dire par la puissance de Dieu auquel toutes les créatures obéissent ; les mauvais chrétiens, les font « per signa publicae justitiae », c'est-à-dire en tant que par certaines paroles ou actions ils peuvent, indépen-

ont reçu celui d'agir « instrumentaliter sive ministerialiter » dans les Sacrements, pourrait faire croire qu'il s'agit du pouvoir *habituel*. Dès lors le pouvoir de guérir « ex potestate » dans des cas individuels ne serait pas exclu. Cf. CAJETAN, *in h. l.* Mais l'opposition « apostolis non est data potestas ut ipsi sanarent infirmos, sed ut ad eorum orationem infirmi sanarentur », rend cette explication peu probable, car ce pouvoir de prier efficacement ne paraît pas non plus, dans la pensée du saint Docteur, être plus qu'un pouvoir intermittent.

(1) 2ª 2ªe q. 172 art. 4 ad 1 ; *De Verit.* q. 12 art. 5.

(2) 2ª 2ªe q. 178 art. 2 ; *De Pot.* q. 6 art. 5 ad 9, *Quodl.* 2. art. 6 ad 4 ; *in I Cor. XII* lect. 2 ; *in II Thess. II* lect. 2.

(3) *De Pot.* q. 6 art. 5 ad 5.

(4) 2ª 2ªe q. 178 art. 2 ad 3 ; *in Joa. IX* lect. 3.

(5) 2ª 2ªe q. 187 art. 2 ad 1 ; *De Pot.* q. 6 art. 9 ad 2 et 5. — Voir l'enseignement analogue d'ALBERT LE GRAND, *II Sent.* d. 18 art. 2 ad obj. 4.

(6) 1ª q. 110 art. 4 ad 2, q. 114 art. 4 ad 3 ; 2ª 2ªe q. 178 art. 2 ad 3 ; *De Pot.* q. 6 art. 9 obj. 13.

damment de leur valeur morale, jouir d'une certaine efficacité surnaturelle : S. Augustin, faisant allusion à celui qui d'après l'Évangile chassait les démons au nom de Jésus sans être disciple, et à d'autres faits analogues admet que les démons sont parfois, c'est-à-dire quand la volonté divine n'en dispose pas autrement, forcés d'obéir à ces signes tout extérieurs (1). La tournure un peu étrange et caractéristique de ce texte a dû contribuer à son succès auprès des auteurs du moyen âge (2) et de S. Thomas lui-même.

Une autre question préoccupait également les scolastiques, notamment celle de savoir à quelle vertu il faut rapporter le don des miracles. S. Thomas y consacre même un article entier, intitulé : « utrum operatio miraculorum sit attribuenda fidei » ; il n'y examine pas moins de 19 objections. De deux façons, dit-il, la foi rend l'homme apte à faire des miracles : en tant qu'elle lui fait mériter d'être exaucé dans ses prières qui ont le miracle pour objet, et en tant qu'elle le dispose à faire des miracles « ex potestate ». Chacune de ces deux assertions est appuyée de trois arguments, qui ne sont au fond que de purs arguments de convenance, basés sur des rapprochements assez recherchés, et dont on ne voit pas très bien la consistance logique (3). On en retrouve des fragments dans d'autres œuvres du saint Docteur (4). Nous sommes ici sur le terrain de la pure dispute d'école (5), et il n'y a pas utilité à nous y attarder. Notons seulement l'un ou l'autre point. D'abord la foi d'après S. Thomas n'est pas la condition unique du pouvoir thauma-

(1) *Lib. de div. Quaest.* q. 79 n. 4 (PL, 40, col. 92).

(2) Voir p. ex. : Alexandre de Halès, *Summa Theolog.* P. 2 q. 42 m. 4 art. 2, q. 43 m. 1, m. 3 art. 3, q. 85 m. 3, q. 100 m. 2 art. 1 ; Albert le Grand, *II Sent.* d. 7 art. 10, *Summa Theol.* P. 2 tr. VIII q. 30 m. 1 art. 1, q. 32 m. 2 ; S. Bonaventure, *II Sent.* d. 7 p. 2 art. 2 q. 2 ad 6 pro p. negat. Les deux premiers de ces auteurs, contrairement à S. Thomas, consacrent de longs développements à l'explication de ce texte.

(3) *De Pot.* q. 6 art. 9.

(4) 2^a 2^{ae} q. 178 art. 1 ad 5 ; *I Sent.* d. 43 q.1 art. 2 ad 3 ; *in Mt. XVII* *in Joa. IX* lect. 3 ; *in I Cor. XIII* lect. 1 ; *in Gal. III* lect. 2 ; *in Hebr. XI* lect. 6.

(5) D'autres scolastiques de la même époque ont également traité cette question, parfois fort longuement ; leurs développements présentent tout aussi peu d'intérêt. Voir p. ex. Alexandre de Halès, *Summa Theolog.* P. 2 q. 42 m. 6 art. 1 et 2 ; Albert le Grand, *II Sent.* d. 18 art. 2 ad q. 2 et 3, *Summa Theol.* P. 2 tr. VIII q. 32 m. 1 art. 2 et 3 ; S. Bonaventure, *III Sent.* d. 27 art. 2 q. 1 ad 4 (simple allusion).

turgique ; elle n'est qu'une disposition éloignée à celui-ci (1) ; d'autres vertus d'ailleurs peuvent y disposer également (2). Ensuite, même le pécheur opère ses miracles en raison de sa foi (3). Faut-il aller jusqu'à dire que pour S. Thomas la foi est condition *sine qua non* du don des miracles, de sorte que les hérétiques et les infidèles ne pourraient jamais être thaumaturges? Rien ne permet de l'affirmer avec certitude (4).

3. — *L'humanité du Christ.*

D'après S. Thomas le Christ faisait ses miracles par la vertu divine (5), ou, d'une façon plus précise, en raison de ce que son humanité était unie à la divinité (6). Malgré cette union dans une personne unique, l'humanité du Christ n'est que cause instrumentale des opérations miraculeuses (7). Ce rôle d'instrument d'ailleurs est assumé non seulement par l'âme du Christ, mais par sa chair elle-même (8).

Il y a lieu de signaler quelques différences entre le pouvoir thaumaturgique du Christ et celui des autres hommes.

a) L'humanité du Christ, comme nous venons de le dire, est unie à Dieu dans l'unité de personne ; les autres hommes ne sont que des instruments séparés.

b) Le Christ possède le don des miracles d'une façon si excellente, qu'il peut le communiquer à autrui (9).

(1) *De Pot.* q. 6 art. 9 ad 19.

(2) *De Pot.* q. 6 art. 9 ad 15.

(3) $2^a\ 2^{ae}$ q. 178 art. 2 ad 2 ; *De Pot.* q. 6 art. 9 ad 2.

(4) Au contraire, *De Pot.* q. 6 art. 5 ad 5 suppose la possibilité d'un miracle d'un païen. D'autre part, *in Joa. II* lect. 3, S. Thomas est assez catégorique : « qui vult impetrare a Deo aliquid, oportet quod habeat fidem ». Mais cet « oportet » comporte-t-il plus qu'une simple convenance? — Les Pères ont en général admis la possibilité du miracle chez les hérétiques, bien entendu de celui qui ne servirait pas à accréditer leurs erreurs. Voir les textes et la controverse à laquelle ils ont donné lieu dans A. Van Weddingen, *op. cit.*, p. 183-191.

(5) $2^a\ 2^{ae}$ q. 14 art. 1 ; 3^a q. 13 art. 4, q. 43 art. 2, art. 3 ad 2, art. 4 ; *De unione Verbi incarn.* art. 5 ad 2.

(6) 3^a q. 7 art. 7 ad 1 ; *III Sent.* d. 16 q. 1 art. 3 ad 4 ; *IV Sent.* d. 5 q. 1 art. 1 ad 3 ; *Quodl.* 12 art. 14.

(7) 3^a q. 13 art. 2 corp. et ad 2, art. 3 et 4, q. 43 art. 2, q. 78 art. 4 ad 2 ; *De Verit.* q. 27 art. 4 ; *Quodl.* 12 art. 14 ; *Responsio de art.* 36 *ad lectorem Venetum*, art. 17.

(8) 3^a q. 19 art. 1 ad 5, q. 44 art. 3 ad 2, q. 78 art. 4 ad 2, q. 84 art. 4 ad 1 ; *IV Sent.* d. 43 q. 1 art. 2 sol. 1 ; *De unione Verbi incarn.* art. 5 ad 2 ; *De Verit.* q. 27 art. 4 ; *Quodl.* 12 art. 14.

(9) 3^a q. 13 art.2 ad 3 ; *Contra Gent.* l. IV c. 55.

c) Possédant seul le don des miracles dans sa plénitude, le Christ seul peut faire tous les miracles qui conviennent à son œuvre (1).

d) Le pouvoir thaumaturgique du Christ n'est pas une « potestas ministerii » comme celui des autres hommes ; il n'est pas non plus une « potestas auctoritatis », car celle-ci est propre à Dieu ; mais il est une « potestas excellentiae » (2).

e) Enfin, le Christ fait ses miracles par sa propre puissance, en vertu d'un commandement, et non en vertu d'une prière (3). Il s'agit de bien comprendre l'expression *par sa propre puissance*. S. Thomas ne nie nullement par là la causalité instrumentale de l'humanité du Christ, mais il entend dire qu'étant une personne divine, le Christ possède à ce titre la puissance de Dieu, ce qui n'exclut pas que sa nature humaine considérée comme telle ne soit qu'une cause instrumentale. Cela explique peut-être aussi que les mots « ex propria potestate » sont parfois précédés de l'adverbe « quasi » (4). Cette signification des expressions « ex propria potestate » ou « propria virtute » n'est d'ailleurs pas exclusive : ces expressions désignent aussi le mode d'agir du Christ : le Christ opère ses miracles au moyen d'un commandement. En effet, pour opposer le mode d'agir du Christ à celui des thaumaturges ordinaires qui obtiennent le miracle par leur prière, S. Thomas emploie indifféremment les expressions « ex propria potestate » et « imperando » (5). Cette opposition elle-même n'est pas à prendre de façon rigoureuse. D'une part en effet, les anges et les saints, nous l'avons vu plus haut (6), font aussi des miracles « ex potestate », et une fois même cet « ex potestate » comporte d'après S. Thomas l'« imperium » (7). D'autre part, le Docteur Angélique n'entend pas exclure absolument la prière de toutes les opérations miraculeuses du Christ (8) ; encore est-il qu'il semble considérer cette prière comme ayant un but pédagogique, plutôt qu'une influence

(1) 3ª q. 7 art. 7 ad 1, coll. q. 13 art. 2 et *III Sent.* d. 14 q. 1 art. 4.

(2) *IV Sent.* d. 5 q. 1 art. 1 ad 3.

(3) 3ª q. 43 art. 4 corp. et ad 3 ; *III Sent.* d. 16 q. 1 art. 3 ; *IV Sent.* d. 5 q. 1 art. 1 ad 3 ; *Contra Gent.* l. IV c. 27 et 55 ; *in Joa. V* lect. 6, *XV* lect. 5. — Au sujet de la difficulté du texte cité de *III Sent.*, voir plus haut, p. 142.

(4) 3ª q. 43 art. 4 corp. ; *Contra Gent.* l. IV c. 55.

(5) 3ª q. 43 art. 4 corp. ; *III Sent.* d. 16 q. 1 art. 3 ; *IV Sent.* d. 5 q. 1 art. 1 ad 3 ; *Contra Gent.* l. IV c. 55 ; *in Joa. V* lect. 6, *XV* lect. 5. Il arrive du reste que ces expressions sont employées ensemble : cf. *Contra Gent.* l. IV c. 55 et *in Joa. XV* lect. 5.

(6) P. 139 et 141.

(7) *De Pot.* q. 6 art 9.

(8) 3ª q. 13 art. 4 ad 3, q. 21 art. 1, q. 43 art. 2 ad 2 ; *in Mt. XIV.*

réellement déterminante et nécessaire sur l'événement miraculeux (1). Aussi quand, citant S. Jean Chrysostome (2), il dit que le Christ « nunc quidem cum potestate, nunc autem orans miracula facit » (3), ne faut-il pas prendre ces mots à la lettre, comme si le Christ était mis sur le même pied que les autres hommes. Il est hors de doute que d'après ce texte la prière a parfois *quelque* rôle dans les miracles du Christ, mais ce rôle est à préciser par d'autres passages.

En attribuant aux créatures le pouvoir de coopérer instrumentalement au miracle, S. Thomas ne fait qu'exprimer de façon plus explicite et avec plus de rigueur technique ce qu'enseignait déjà S. Augustin. Celui-ci aussi, tout en admettant que le miracle est une œuvre proprement divine, concédait que Dieu opère ses miracles soit directement par lui-même soit par l'intermédiaire de ses anges ou de ses ministres (4), et que le Christ (5), les anges (6) et les saints (7) font de véritables miracles. L'évêque d'Hippone a d'ailleurs une tendance marquée à accentuer beaucoup plus que S. Thomas le rôle des anges dans n'importe quelle opération miraculeuse : on peut à ce sujet lire par exemple ce qu'il dit de l'intervention des anges dans tous les faits miraculeux de l'Ancien Testament, mais on remarquera en même temps son embarras à expliquer les théophanies en fonction de cette conception (8).

(1) 3ª q. 21 art. 1 ad 1, q. 43 art. 2 ad 2 ; *III Sent.* d. 17 q . 1 art. 3 sol. 1 ; *in Joa. XI* lect. 6.

(2) *In Mt.* homil. 49 (PG, 58, col. 498).

(3) 3ª q. 43 art. 2 ad 2. — Comp. *in Mt. XIV* : «Dominus faciens miracula aliquando orat, aliquando non orat ».

(4) *Civ. Dei* l. X c. 8 (PL, 41, col. 285), c. 12 (col. 291), l. XXII c. 9 (col. 771) ; *De Trin.* l. III c. 11 (PL, 42, col. 882-884).

(5) *En. in Joa., passim* (PL, 35) ; *En. in Ps.* 130 n. 6 (PL, 37, col. 1707).

(6) *Civ. Dei* l. X c. 12 (PL, 41, col. 291), c. 18 (col. 297) ; *De Trin.* l. III c. 10 n. 21 - c. 11 n. 25 (PL, 42, col. 881-884). — Il n'apparaît cependant pas clairement si d'après S. Augustin les anges opèrent tous leurs prodiges par leurs propres forces et avec la simple permission de Dieu, ou si, pour certains du moins un influx spécial de Dieu est nécessaire. Il est vrai que dans les deux cas les anges sont de quelque façon des instruments au service de Dieu.

(7) *En. in Joa.* tr. XCI (PL, 35, col. 1860-1862) ; *En. in Ps.* 93 n. 8 (PL, 37, col. 1199), *in Ps.* 130 n. 6 (col. 1707) ; *Sermo* 316 c. 1 (PL, 38, col. 1432), *Sermo* 319 c. 1 (col. 1440) ; *Lib. de div. Quaest.* q. 79 n. 1-4 (PL, 40, col. 91-93) ; *Civ. Dei* l. X c. 9 (PL, 41, col. 298), l. XXII c. 5 (col. 756), c. 9-10 (col. 771-772).

(8) *De Trin.* l. III c. 10-11 (PL, 42, col. 880-885), coll. *De Gen. ad litt.* l. IX c. 18 n. 35 (PL, 34, col. 407-408).

Remarquons une fois de plus que le Docteur Angélique dépasse notablement les scolastiques de son temps. Quelques indications suffiront à le montrer.

D'après Alexandre de Halès, les anges se bornent à préparer et à disposer la matière du miracle ; ils ont pu par exemple enlever la côte du corps d'Adam, mais la formation d'Ève, comme toute production miraculeuse d'une forme substantielle, est uniquement le fait de Dieu lui-même (1). Le pouvoir des hommes ne semble même pas aller jusque là: l'intervention de ceux-ci ne consiste que dans l'invocation de Dieu(2). Alexandre va même jusqu'à dénier formellement aux créatures le pouvoir d'être cause instrumentale proprement dite du fait miraculeux : le ministre du miracle, dit-il, n'est pas à concevoir comme un « movens motum », ou comme un intermédiaire entre Dieu et l'effet (3).

Albert le Grand enseigne de même que les anges coopèrent aux miracles « per ministerium et praeparando materiam », comme lors de la formation d'Ève, et les hommes « per invocationem » (4).

Enfin, S. Bonaventure lui aussi ne connaît que la coopération par le moyen de l'impétration (5).

§ 2. — *La nature intime de la causalité instrumentale.*

L'humanité du Christ, les anges et les hommes peuvent donc, d'après S. Thomas, être causes instrumentales du miracle, et ils le sont le plus strictement lorsqu'ils opèrent le miracle « ex potestate ». Pour approfondir quelque peu ce qui précède, il nous faut rechercher quel est au juste, pour le Docteur Angélique, le rôle de l'instrument dont Dieu se sert, quelle est d'une façon précise la part des créatures dans le fait miraculeux. Faut-il admettre que la vertu dont jouit l'instrument par participation à la puissance divine, ait pour terme propre et immédiat l'immutation miraculeuse elle-même? Ou suffit-il de parler d'une action

(1) *Summa Theolog.*, P. 2 q. 9 m. 5, q. 85 m. 3.

(2) P. 2 q. 85 m. 3 ; et cf. q. 42 m. 4 art. 2 et m. 6 art. 3. Ailleurs cependant, q. 9 m. 5, Alexandre déclare que « dispositio fit per angelos vel per homines », mais la prière elle-même, d'après q. 42 m. 4 art. 2 et m. 6 art. 3, est une « dispositio ».

(3) P. 2 q. 42 m. 4 art. 2.

(4) *II Sent.* d. 18 art. 2, coll. *ibid.* ad 1 et 2.

(5) *IV Sent.* d. 5 art. 3 q. 1 (voir cependant *ibid., epil.* : « nutu suo », qui est ambigu), d. 43 art. 1 q. 6 ad 6.

des créatures qui déterminerait Dieu à produire le miracle, ou même simplement d'une action qui ne serait qu'une pure occasion du miracle proprement dit? Ou enfin, la cause seconde a-t-elle en propre le pouvoir de déterminer, de désigner efficacement le sujet du miracle, détermination qui aurait pour effet immédiat de poser dans un sujet un titre juridique qui amène infailliblement le changement miraculeux opéré directement et exclusivement par la puissance divine? Nous avons nommé ce que théologiens et philosophes appellent causalité physique, morale, occasionnelle, intentionnelle (1). Des réponses variées ont été données, et les exégètes du thomisme ne semblent pas encore à la veille de s'entendre. Nous croyons pourtant pouvoir limiter le débat. La causalité occasionnelle tout d'abord — abstraction faite de la question de savoir si elle est encore une véritable causalité — semble ne pas devoir entrer en ligne de compte : lorsque S. Thomas appelle le pouvoir thaumaturgique une coopération à l'action divine, qui peut se comprendre « ad modum formarum imperfectarum », et qui requiert une certaine présence de Dieu, cause principale (2), cela comporte évidemment plus qu'un simple occasionnalisme. En second lieu, si on parcourt les auteurs qui parlent de causalité morale, on constate que bien souvent ils n'ont en vue que le miracle qui se réalise comme suite d'une prière : la causalité morale trouverait là, si on veut, son application, encore qu'il faille remarquer que S. Thomas évite, ce que ses commentateurs ne font pas toujours, de se servir d'expressions comme celles-ci : « le thaumaturge agit sur Dieu » ou « détermine Dieu à produire le miracle ».

Mais il y a aussi les miracles opérés « ex potestate », et ce sont ceux-là qui donnent lieu au problème de la causalité instrumentale. Si à leur sujet certains auteurs parlent de causalité morale, c'est en un sens moins propre, et en réalité ils visent souvent la causalité intentionnelle : aussi les partisans de celle-ci ne font généralement que reproduire, en les précisant et en se servant d'une nouvelle terminologie, les ex-

(1) En parlant de causalité intentionnelle, nous entendons toujours la causalité intentionnelle dispositive. Quelque intéressante que soit en elle-même la notion de causalité intentionnelle perfective telle que M. M. De Baets, *De Sacramentis in genere*, p. 16-18 et 61-66, Gandavi, 1907, l'a exposée et défendue à propos des Sacrements, nous croyons qu'en ce qui concerne la causalité du miracle, on ne saurait lui trouver d'appui solide dans les textes de S. Thomas. C'est du reste la causalité intentionnelle dispositive qui fait l'objet des controverses entre exégètes thomistes.

(2) *De Pot.* q. 6 art. 4, coll. *Contra Gent.* l. III c. 154.

plications et les arguments des partisans, surtout anciens, de la causalité morale.

On peut dire qu'à l'heure actuelle il n'y a pratiquement plus que la causalité physique ou intentionnelle (= chez quelques auteurs, causalité morale), qui fasse sérieusement l'objet des controverses. Laquelle S. Thomas a-t-il enseignée? Remarquons tout d'abord que ces termes sont inconnus du Docteur Angélique, qui n'a pas posé la question comme on la pose de nos jours. Aussi nous demandons-nous uniquement si S. Thomas peut être invoqué *à quelque degré* en faveur de l'une ou l'autre théorie.

A vrai dire, il ne nous en dit pas grand'chose, et il est assez difficile de déterminer sa pensée exacte. Essayons de dégager au moins un peu de lumière du petit nombre de textes qui peuvent entrer en ligne de compte.

Nous constatons d'abord que S. Thomas souligne souvent le fait que la vertu divine seule opère le miracle. Sans doute, il s'agit là de causalité principale, mais il est à remarquer qu'elle est parfois tellement mise en relief, qu'on est tenté de se demander s'il reste encore place pour la causalité instrumentale au sens le plus strict, c'est-à-dire pour la causalité physique. Mais n'insistons pas sur ce point.

De même, ce n'est qu'en passant que nous signalons cette assertion : le corps de S. Pierre guérissait les malades par son ombre, mais c'est la vertu divine qui par son assistance opérait le miracle : « sed divina virtute assistente miracula faciente » (1). La vertu divine semble agir si exclusivement qu'on se demande si, pour le changement miraculeux proprement dit, elle se sert bien d'un instrument. Encore une fois, nous passons outre : le texte est peu précis, et est sans doute susceptible de diverses interprétations.

S. Thomas nous en apprend davantage en parlant de la puissance de l'âme du Christ : l'âme du Christ, enseigne-t-il, a voulu sa propre résurrection et les autres miracles de ce genre à l'égard desquels elle n'est qu'instrument de la divinité, en tant que devant être opérés par la vertu divine, « voluit ut implendum virtute divina » (2). Ainsi donc, le Christ, instrument de Dieu, opère des miracles par un acte de sa volonté ; mais quel est le terme propre et immédiat de cet acte? Ce n'est nullement le changement miraculeux comme tel sans plus,

(1) *Quodl.* 1 art. 22. Voir aussi le membre de phrase immédiatement précédent.

(2) 3ª q. 13 art. 4.

mais ce même changement *à opérer par Dieu*. Le Christ ne veut pas le miracle lui-même, mais il veut que la puissance divine fasse un miracle, et c'est par cet acte de volonté qu'il est cause instrumentale du miracle. Mais, dira-t-on, en quoi cet acte est-il instrument ? En quoi est-il surélevé jusqu'à atteindre à un effet auquel il ne pourrait atteindre par lui-même ? S. Thomas ne le dit pas explicitement, mais trahirions-nous sa pensée en disant que c'est par l'efficacité spéciale dont cet acte est doué, et qui lui permet de poser en quelque sorte une exigence de l'opération divine ?

Ce que S. Thomas dit du Christ, il le dit des thaumaturges en général : « potest contingere quod... mens miracula facientis moveatur ad faciendum aliquid ad quod sequitur effectus miraculi, quod Deus sua virtute facit » (1). Dans l'opération miraculeuse, la motion divine n'atteint que l'esprit du thaumaturge, et l'élève de façon à ce qu'il pose un acte qui ait comme conséquence l'effet miraculeux opéré par la puissance divine. Dieu seul donc, sans instrument, semble opérer le changement miraculeux, mais à la suite d'un acte du thaumaturge, acte qui, lui, est posé à la suite d'un influx divin. Quel est cet acte ? Le Docteur Angélique va nous le dire. Ce peut être une prière. Mais il y a aussi des miracles opérés « ex potestate », qu'aucune prière apparente ne précède, mais où Dieu agit « ad nutum hominis » : c'est donc Dieu lui-même, semble-t-il, qui, sur un signe de l'homme, opère le miracle. Et, continue S. Thomas, qu'il s'agisse du miracle opéré par la prière ou de celui opéré « ex potestate », Dieu reste cause principale, mais il se sert comme d'un instrument d'un mouvement interne de l'homme, ou de sa parole, ou d'un acte extérieur, ou d'un contact corporel. S. Thomas semble donc placer sur un même pied les diverses façons d'être cause instrumentale du miracle, et ramener finalement le rôle de tous les actes du thaumaturge à celui de la prière : ils sont tous, croyons-nous, simplement doués d'une efficacité spéciale qui fait qu'ils entraînent infailliblement le changement miraculeux (2).

(1) 2^a 2^{ae} q. 178 art. 1 ad 1.

(2) CAJETAN, *in h. l.*, sent si bien la difficulté de ce passage pour sa thèse de la causalité physique, qu'il se voit forcé de nier que S. Thomas parle ici d'un instrument proprement dit du miracle. Cela se conçoit si on pose en principe que tout instrument est cause physique ; mais c'est précisément là ce qui est en question. L'interprétation donnée par Cajetan se rapproche du reste, cette question de principe mise à part, de la thèse de la causalité occasionnelle ou même intentionnelle. Il est vrai que plus loin, *in* 3^{am} *q.* 13 *art.* 2, le même commentateur regrette son explication antérieure.

Le *De Potentia* confirme l'enseignement de la Somme Théologique. Quand un miracle est opéré « ex potestate », y lisons-nous, c'est que le commandement divin est présenté à la nature par l'esprit angélique ou humain (1) : encore une fois, l'action de l'ange ou de l'homme ne consiste proprement pas à transformer, sous l'influx divin, la créature corporelle, mais uniquement à commander à la nature au nom de Dieu. Ce commandement certes n'a d'efficacité que pour autant qu'il est la transmission d'un commandement divin, c'est-à-dire pour autant qu'il est doué d'une vertu spéciale qui le rend infailliblement capable de poser, dans le sujet auquel il s'adresse, comme un titre juridique exigitif de l'opération physique qu'est l'action transformatrice divine. Et c'est précisément, d'après S. Thomas, en cette présentation efficace du commandement divin que consiste la causalité instrumentale. S. Thomas ne parle pas d'une vertu d'ordre physique qui serait communiquée aux paroles du thaumaturge (2).

On objecte que, puisque le commandement divin est par lui-même capable de transformer les êtres, la présentation du commandement divin consiste non en une simple désignation de l'objet de l'opération miraculeuse, mais en une participation à l'action physique de Dieu (3). Tout d'abord il ne s'agit pas d'une simple désignation, mais d'une désignation infailliblement efficace, comportant nécessairement la transformation miraculeuse. Ensuite n'oublions pas le caractère anthropomorphique du langage employé ici. Le commandement divin est sans doute capable par lui-même de transformer les créatures, mais c'est parce qu'il ne diffère pas de la volonté divine, et de l'être de Dieu lui-même : en Dieu, l'être, la volonté, le commandement et l'action sont identiques. Force nous est cependant de parler comme si nous les distinguions. Or, l'expression choisie par S. Thomas est à remarquer. S. Thomas ne dit pas que le thaumaturge transmet à la créature l'opération par laquelle elle est changée miraculeusement. Il considère l'action divine sous l'aspect d'un commandement, et se place

(1) *De Pot.* q. 6 art. 4 et 9.

(2) Voir : L. Billot, *De Verbo incarnato*, 5ª ed., p. 255-256, Romae, 1912 ; P. Richard, *La causalité instrumentale physique, morale, intentionnelle*, dans RNS, 1909, p. 30, ainsi que la discussion de ce dernier avec le R. P. É. Hugon à propos de ce texte, *ibid.*, p. 264 et 269 ; J. Stufler, *Bemerkungen zur Lehre des heil. Thomas über die virtus instrumentalis*, dans ZKT, 1918, p. 747-750.

(3) G. Mattiussi, *In Quaestiones III P. Summae De Sacramentis animadversiones* (Pro manuscripto), p. 48-49, Romae, 1915.

pour autant au point de vue de l'ordre intentionnel (1). Le thaumaturge est dit coopérer à l'action divine, non en tant que celle-ci transforme physiquement la créature, mais en tant qu'elle est un commandement. Dès lors, la motion divine qui est communiquée au thaumaturge paraît avoir pour terme immédiat non le changement miraculeux lui-même, mais le commandement comme tel, c'est-à-dire une désignation efficace du sujet à tranformer. Pour le Cardinal Billot, c'est même précisément en raison de son efficacité immédiate, que le commandement divin ne peut passer physiquement par un instrument (2).

Le nom de causalité dispositive d'ordre intentionnel, bien qu'ayant un sens technique ignoré de S. Thomas, nous semble le mieux convenir au rôle joué de la sorte par les thaumaturges (3).

Nous pourrions confirmer notre interprétation par ce qu'enseigne S. Thomas en des matières plus ou moins connexes. Il nous paraît certain que le Docteur Angélique a admis également la causalité, sinon intentionnelle, du moins dispositive, en ce qui concerne les Sacrements et la vertu de la passion, de la mort et de la résurrection du Christ (4). La preuve et la discussion de cette thèse nous entraîneraient trop loin, et nous feraient sortir du cadre de nos recherches ; nous devons nous contenter de la signaler. Sans doute le mode de causalité ne doit pas être nécessairement le même dans différents domaines, si l'on ne prouve pas qu'ils doivent être mis sur le même pied. Mais le fait que S. Thomas enseigne ailleurs la causalité dispositive, montre qu'il la connaît, et qu'il *a pu* par conséquent en faire ici une application (5).

D'autre part il est nécessaire, pour bien saisir la raison profonde de

(1) Ce que confirme encore la comparaison faite par S.Thomas avec la promulgation de la loi mosaïque : ici aussi le commandement divin parvint aux hommes par l'intermédiaire des anges.

(2) *Op. cit.*, p. 255. — J. Stufler, *art cit.*, p. 750, remarque fort justement : « Würden ihre Worte physisch das Wunder wirken, so wäre dies kein bloszes Verkünden mehr, sondern vielmehr eine physische Ausführung des göttlichen Befehls ».

(3) Voir encore C. Van Crombrugghe, *Tractatus De Verbo Incarnato*, ed. alt., p. 108-110, Gandae, 1920.

(4) Cf. J. Bittremieux, *De Mediatione universali B. M. Virginis quoad gratias*, p. 287-290, Brugis, 1926. — Peut-être pourrait-on signaler aussi ce que dit S. Thomas des opérations magiques : ici également les magiciens se servent de signes — paroles ou actions — pour attirer les démons et les inviter à produire des effets merveilleux. Voir *Contra Gent.* l. III c. 105 et *De Pot.* q. 6 art. 10. Il est vrai qu'ici il n'est pas question de causalité instrumentale.

(5) Or, si en matière d'opérations de miracles la causalité est dispositive, elle est aussi d'ordre intentionnel : on ne s'imagine pas le thaumaturge déterminant dans le sujet du miracle une disposition physique à être transformé par la vertu divine.

cette doctrine de la causalité intentionnelle, de nous arrêter, ne fût-ce qu'un moment, à considérer la causalité instrumentale du miracle à la lumière de ce que dit S. Thomas de la causalité de la création.

A diverses reprises, le Docteur Angélique a déclaré de la façon la plus explicite que la créature ne peut être l'agent de la création, pas même à titre instrumental (1). Ceci suggère déjà un premier rapprochement : certains miracles sont équivalemment des créations ; c'est ainsi que le changement immédiat de la forme substantielle d'un être est réservé à Dieu seul, parce qu'il implique de quelque façon le pouvoir créateur (2).

De pareils miracles au moins ne seront-ils dès lors pas exclus de la causalité instrumentale des créatures au même titre que la création elle-même? Il s'agit évidemment de la causalité au sens le plus strict, c'est-à-dire de la causalité physique.

Mais considérons les choses de plus près. Si nous examinons les motifs pour lesquels la créature ne peut être l'instrument de la création, il y en a un qui paraît pouvoir s'appliquer également à l'opération miraculeuse. « Actio alicujus, écrit S. Thomas, etiamsi sit ejus ut instrumenti, oportet ut ab ejus potentia egrediatur. Cum autem omnis creaturae potentia sit finita, impossibile est quod aliqua creatura ad creationem operetur, etiam quasi instrumentum. Nam creatio infinitam virtutem requirit in potentia a qua egreditur » (3). Le même raisonnement s'applique entièrement au miracle : du fait que le miracle est de par sa nature un effet qui ne peut avoir d'autre cause que Dieu, qui requiert par conséquent une puissance divine, il résulte que la cause finie qu'est la créature ne pourra pas non plus, même si elle n'est que cause instrumentale, avoir le changement miraculeux pour terme immédiat de son action (4). C'est encore une fois la négation de la causalité physique (5).

(1) 1ª q. 45 art. 5 ; *Contra Gent.* l. II c. 21 ; *De Pot.* q. 3 art. 4 corp. et ad 15. - - Dans son Commentaire des Sentences, S. Thomas est plus hésitant, précisément parce que Pierre Lombard, *IV Sent.* d. 5 c. 3, tient l'opinion contraire : voir *II Sent.* d. 1 q. 1 art. 3 et 4 ; *IV Sent.* d. 5 q. 1 art. 2, art. 3 sol. 3.

(2) 1ª q. 105 art. 1, q 110 art.2 ; et cf. R. Garrigou-Lagrange, *De Revelatione*, vol. II, p. 72-73.—Il arrive d'ailleurs que S. Thomas rapproche explicitement la création et le miracle : voir 3ª q. 13 art. 1 ad 2 et *Contra Gent.* l. III c. 102.

(3) *De Pot.* q. 3 art. 4.

(4) S. Thomas fait lui-même, *ibid.* ad 7 et 8, l'application de son principe à la causalité des parents à l'égard de l'âme de l'enfant et à la production de la grâce par les Sacrements. Cf. L. Billot, *De Ecclesiae Sacramentis*, t. I, 5ª ed., p. 63, Romae, 1914.

(5) P. Richard, *art. cit.*, p. 15-17. —Un argument semblable est peut-

On nous dira : Mais alors il faut logiquement supprimer la causalité physique pour toute opération spécifiquement divine, et par conséquent dans tout l'ordre surnaturel ! — Cette conséquence n'est pas de nature à nous effrayer, et nous croyons qu'elle reflète l'enseignement thomiste (1).

Il nous paraît donc très vraisemblable, que, dans la pensée du Docteur Angélique, Dieu seul transforme le sujet du miracle, et confère uniquement aux créatures le pouvoir de vouloir efficacement le miracle, de désigner efficacement l'œuvre miraculeuse à faire par Dieu, ou du moins le sujet sur lequel elle doit s'exercer. Que les textes n'imposent pas absolument l'interprétation que nous en donnons, nous en convenons volontiers. Mais d'autre part nous ne saurions pas douter que la thèse de la causalité physique s'impose encore beaucoup moins ; elle semble même dénuée de tout fondement. Passons en revue, le plus brièvement possible, et sans nous engager dans des controverses interminables, les principaux arguments qui prétendent l'établir.

1) Tout d'abord il est clair que traduire simplement « aliquid coagendo », « potestative ac cooperando miraculis » par « coopération physique » (2), c'est préjuger ce qui est en question. De même, quand

être à tirer d'un second motif pour lequel la créature ne peut être cause instrumentale de la création. L'instrument, raisonne S. Thomas, *Contra Gent.* l. II c. 21, est un « movens motum » ; or, la création n'est pas un « motus » ; donc, aucune créature ne peut être l'instrument de la création. Le miracle, sommes-nous tenté d'ajouter, ne se produit pas non plus « per viam motus » ; il ne peut donc pas non plus avoir une cause instrumentale proprement dite.

(1) Cela ne serait-il pas au moins insinué *IV Sent.* d. 5 q. 1 art. 2 ? Le Docteur Angélique y distingue quatre modes dont on peut coopérer avec un agent. Les deux premiers ne nous intéressent pas ; le troisième est la causalité instrumentale au sens strict, le quatrième la causalité dispositive. Or, dit S. Thomas, de la troisième façon la créature coopère avec Dieu en certaines actions, mais non en toutes : c'est ce qui se fait dans toute opération naturelle, vu que Dieu, est l'auteur principal de tout ce que fait la nature. A cela s'oppose tout ce que Dieu se réserve, ce qu'il opère immédiatement lui-même : or, ici la créature ne coopère que de la quatrième façon. Les exemples donnés sont ceux de la création de l'âme et de la justification. Ne peut-on conclure de cette opposiion entre l'ordre naturel et ce qui est réservé à Dieu, que la créature ne coopère au miracle lui aussi que par causalité dispositive ?

(2) É. Hugon, *La causalité instrumentale dans l'ordre surnaturel*, 2e éd., p. 174-175, Paris, 1924. Voir aussi p. 91 : « per efficientiam » y est traduit « par voie d'efficience », et l'auteur ajoute entre parenthèses : « causalité physique ».

S. Thomas dit que pour chaque opération miraculeuse, le thaumaturge a besoin d'une nouvelle efficacité de la puissance divine (1), il ne précise pas sur quoi porte cette efficacité, et sa pensée est à déterminer par ailleurs. De même encore, ce n'est pas parce que la causalité est appelée une « forme imparfaite, intentionnelle » (2), qu'elle est d'ordre physique.

2) On dit aussi que S. Thomas compare la causalité du thaumaturge «à la motion qui traverse l'instrument» (3). De fait, le Docteur Angélique fait plus d'une fois un rapprochement avec des exemples manifestes d'une causalité d'ordre physique (4). Mais ce rapprochement peut très bien se faire au point de vue de la notion d'instrument en général, sans qu'il se rapporte au mode de l'instrumentalité (5).

3) Un argument plus spécieux est tiré du fait que S. Thomas admet que les infirmes peuvent être guéris, et le sont parfois, par le passage du thaumaturge ou par son contact corporel (6), ou même simplement par le contact d'une chose inanimée telle que la dépouille mortelle d'un saint ou quelque autre relique ou objet sacré (7). Nous ne voyons aucune difficulté à admettre que les actes du thaumaturge — passage ou contact — exercent une causalité d'ordre intentionnel. Et même pourquoi le fait qu'un objet matériel agit instrumentalement comporterait-il de toute nécessité que sa causalité soit d'ordre physique? La seule présence du thaumaturge et n'importe lequel de ses actes internes ou externes peuvent recevoir de Dieu la vertu de désigner efficacement le sujet du miracle, de poser en ce sujet un titre exigitif de l'opération

(1) *Contra Gent.* l. III c. 154.

(2) *De Pot.* q. 6 art. 4. Voir É. Hugon, *op. cit.*, p. 176. Du reste S. Thomas dit seulement que la vertu thaumaturgique « intelligi potest *ad modum* formarum imperfectarum, quae intentiones vocantur,... ». Il n'y a là qu'une comparaison suggérée par le caractère transitoire et précaire de la puissance du thaumaturge.

(3) É. Hugon, *op. cit.*, p. 176, où l'auteur ajoute : « et à l'efficacité physique de nos sacrements ». Nous avons dit que nous ne pouvons discuter ici ce qui concerne ce domaine. Voir aussi p. 177, et RNS, 1909, p. 264.

(4) $2^a\ 2^{ae}$ q. 178 art. 2 ad 2 ; 3^a q. 19 art. 1 ; *De Pot.* q. 6 art. 4.

(5) Voir P. Richard, dans RNS, 1909, p. 269.

(6) $2^a\ 2^{ae}$ q. 178 art. 1 ad 1 ; 3^a q. 19 art. 1 ad 5, q. 44 art. 3 ad 2, q. 78 art. 4 ad 2, q. 84 art. 4 ad 1 ; *IV Sent.* d. 43 q. 1 art. 2 sol. 1, d. 44 q. 2 art. 2 sol. 2 ; *De unione Verbi incarn.* art. 5 ad 2 ; *De Verit.* q. 27 art. 4 ; *Quodl.* 1 art. 22 ; *in Joa. XIV* lect. 3 ; *in I Cor. XV* lect. 6.

(7) Voir les textes cités p. 138, note 1.

physique de Dieu, et il n'est nullement inconcevable que de simples objets inanimés la reçoivent également. Certes Dieu n'a besoin d'aucune créature, mais il peut imposer lui-même des conditions à son intervention, et ainsi ne vouloir tel miracle que dépendamment de l'action, quelle qu'elle soit, de n'importe quel être créé. Une pareille causalité est sans aucun doute à prendre en un sens moins strict, mais il n'y a là, quoi qu'en dise le P. Hugon (1), ni impossibilité ni invraisemblance, et nous croyons que cette conception s'harmonise parfaitement avec l'interprétation la plus obvie de plusieurs textes de S. Thomas.

Tous ces arguments qui voudraient établir la causalité physique, n'établissent que la causalité instrumentale sans préciser sa nature, à moins qu'on n'identifie *a priori* la causalité instrumentale avec ce qui n'est qu'un de ses modes (2).

4) L'objection la plus sérieuse contre la causalité intentionnelle est tirée d'un article de la Somme Théologique. L'âme du Christ, déclare S. Thomas, a, en raison de son union au Verbe, le pouvoir instrumental de produire tous les changements miraculeux qui peuvent être ordonnés à la fin de l'Incarnation ; mais elle n'a pas celui d'annihiler les choses, parce qu'elle n'a pas celui de les créer (3). Or, dit-on, s'il s'agissait d'une vertu autre qu'une vertu physique, il n'y aurait pas de raison de faire une pareille restriction ; il ne répugne pas en effet qu'un thaumaturge soit cause morale — et on peut ajouter : qu'il soit cause dispositive intentionnelle — d'une création (4).

Cette argumentation, qui est certes de nature à faire impression, s'appuie sur le fait que S. Thomas oppose l'impuissance du Christ à être cause instrumentale d'une création ou d'une annihilation et son pouvoir instrumental à l'égard des miracles. Nous croyons que l'on

(1) *Op. cit.*, p. 78-86, 177-190.

(2) Nous croyons que la même remarque vaut en ce qui concerne les textes patristiques que le P. É. Hugon, *op. cit.*, p. 87-90 et 174-175, allègue en faveur de sa thèse. Ces textes sont peut-être plus explicites en ce qui concerne la causalité instrumentale que ceux de maint scolastique du XIII^e^ siècle (voir plus haut, p. 148), mais ils ne doivent pas nécessairement être interprétés dans le sens de la causalité physique.

(3) 3^a^ q. 13 art. 2.

(4) F. Diekamp, *Katholische Dogmatik*, Bd. II, 3^e^-5^e^ Aufl., p. 268, Münster i. W., 1921 ; É. Hugon, *op. cit.*, p. 91 et 102. Suarez, *in* 3^am^ *q.* 13, disp. 31 s. 3 n. 2, donne déjà cet argument en faveur de la causalité physique.

peut et doit retourner l'argument et dire : puisque S. Thomas admet qu'une créature peut être cause dispositive d'une création, on ne peut prendre à la lettre ni l'affirmation refusant au Christ tout pouvoir instrumental à l'égard de la création ni l'opposition qu'elle fonde.

Expliquons-nous. A considérer l'ensemble de son enseignement, S. Thomas n'exclut nullement toute causalité instrumentale à l'égard de la création. Tout d'abord en effet, il admet une causalité instrumentale dispositive en ce qui concerne la création des âmes humaines : les parents sont cause d'une réalité qui est de soi exigitive de la création de l'âme de l'enfant (1). Le *De Potentia* est le plus explicite : après avoir nié que la puissance de créer ou même l'acte de la création soit communicable à une créature (2), S. Thomas distingue deux sortes de créations, selon qu'aucune matière ni *ex qua* ni *in qua* n'est présupposée, ou qu'il y a une matière *in qua* préexistante ; en ce second cas, qui est celui des âmes humaines, « natura potest dispositive operari, non tamen quod ad ipsam substantiam creati naturae actio se extendat » (3). C'est bien là la causalité instrumentale dispositive à l'égard d'une création. Et notons que la Somme Théologique elle-même suppose une pareille conception (4).

A fortiori S. Thomas devait admettre la causalité dispositive vis-à-vis d'une annihilation, vu qu'ici il y a toujours, de par la nature même des choses, un sujet préexistant.

Il y a plus. S. Thomas croit qu'il est possible que la multiplication des pains se soit faite par voie de création (5) ; or, est-il admissible que dans cette hypothèse il ait dénié au Christ le pouvoir instrumental de faire ce miracle? Il est évident que, dans la pensée du Docteur Angélique, les actions du Christ ont eu une réelle efficacité par rapport à la multiplication des pains, même si celle-ci s'est effectuée par création.

Il nous paraît en conséquence difficile d'admettre que dans le texte allégué S. Thomas ait réellement entendu affirmer l'impossibilité *absolue* d'être cause instrumentale d'une création et d'une annihilation. Au lieu de conclure à une contradiction qui ne serait guère explicable,

(1) Voir les textes cités p. 18, note 4.
(2) *De Pot.* q. 3 art. 4.
(3) *Ibid.* ad 7.
(4) 1ª q. 118 art. 2 ad 4 ; 1ª 2ae q. 83 art. 1 ad 3.
(5) 1ª q. 92 art. 3 ad 1 ; *II Sent.* d. 18 q. 1 art. 1. Cependant S. Thomas admet en ces passages qu'une « conversio » est plus probable ; ailleurs, comme 3ª q. 44 art. 4 ad 4 et *in Mt. XIV*, il considère la « conversio » comme certaine.

nous préférons dire que S. Thomas n'a pas adéquatement énoncé sa pensée. Pour être précis et complet, le Docteur Angélique aurait dû dire : l'âme du Christ n'a pas le pouvoir instrumental de créer des êtres, hormis les cas où une causalité dispositive est possible.

On répondra qu'en fait S. Thomas ne s'est pas exprimé de la sorte. Soit, mais la chose peut assez bien se justifier. Lorsqu'on parle de création, on pense tout spontanément à la création initiale du monde ou à n'importe quelle création sans « materia in qua » ; il est très naturel que S. Thomas n'envisage que cette création-là. Or, pour celle-ci il faut évidemment nier *toute* causalité instrumentale, même dispositive. Et, pour autant que l'on considère l'annihilation comme une opération inverse de la création, on est amené à parler de la même manière, et à perdre de vue la possibilité d'une causalité dispositive (1).

Seul celui qui ne tient pas compte de ce que le Docteur Angélique enseigne en d'autres passages — parmi lesquels la Somme Théologique elle-même est représentée —, pourra affirmer que S. Thomas a entendu nier dans le texte en question *toute* causalité instrumentale à l'égard de n'*importe quelle* création. En réalité le texte incriminé s'accorde fort bien avec ceux qui sont manifestement favorables à la causalité intentionnelle ; s'il présente une façon de parler assez aberrante, résultant de ce que S. Thomas omet ici une distinction importante qu'il fait ailleurs, il n'autorise nullement l'argument qu'on prétend en tirer en faveur de la causalité physique.

(1) Le texte porte : « sicut solus Deus potest creare, ita solus potest creaturas in nihilum redigere ». Le second membre n'est vrai que dans la mesure où le premier l'est.

CHAPITRE III

LA PREUVE THOMISTE DE LA POSSIBILITÉ DU MIRACLE ET LES EXIGENCES SCIENTIFIQUES

La question de la possibilité du miracle présente un côté scientifique que nous avons maintenant à examiner, en nous plaçant au point de vue de la doctrine de S. Thomas. Il y a tout particulièrement lieu d'examiner, du même point de vue, les arguments variés que l'on propose, au nom de la science, pour conclure à l'impossibilité ou du moins à l'inadmissibilité de tout phénomène miraculeux.

Mais d'abord que faut-il entendre par la « science »? On connaît la définition donnée par la philosophie traditionnelle : « cognitio certa per causas ». Cette définition n'est pas abandonnée par les représentants actuels de la tradition (1) ; cependant il se fait que d'autre part, dans le vocabulaire contemporain, l'usage a donné au mot de « science » une signification moins ambitieuse et parfois tout opposée. Pour la saisir comme il convient, il faut se rappeler que ce n'est qu'au XVI^e^ siècle que l'étude des phénomènes de la nature a commencé à être conduite avec les méthodes qui la dirigent actuellement. Ces méthodes, où l'expérimentation et les mathématiques ont une part prépondérante, se sont sans doute perfectionnées considérablement au cours de plus de trois siècles, et particulièrement à l'époque contemporaine ; essentiellement pourtant nos méthodes d'investigation de la nature sont le prolongement direct de celles inaugurées à l'époque de Galilée, de Descartes et de Fr. Bacon. Or, c'est précisément la connaissance de la nature, *telle qu'elle fut progressivement acquise et pertectionnée par* ces *méthodes,* qui est désignée de nos jours par le mot de « science ». Cette

(1) Voir, parmi une infinité d'autres : J. Gredt, *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, vol. I, ed. 3^a^, p. 176 et ss., Friburgi Brisgoviae, 1921 ; D.J. Mercier, *Logique*, 7^e^ éd., p. 14, 290 et ss., 383 et ss., Louvain-Paris, 1922 ; A. Munzi, *Logica*, p. 626 et ss., Romae, 1921 ; S. Reinstadler, *Elementa philosophiae scholasticae*, vol. I, ed. 7^a^ et 8^a^, p. 249 et ss., Friburgi Brisgoviae, 1913 ; G. Sortais, *Traité de Philosophie*, t. I, 5^e^ éd., p. 577 et ss., Paris, 1923.

« science » s'est crue appelée à certains moments à remplacer la philosophie dans son rôle de science certaine, en utilisant d'autres méthodes. Mais tout récemment on a pris conscience de sa vraie nature, et savants d'une part, philosophes de l'autre, en sont venus à examiner d'une manière critique sa valeur logique. De plus en plus l'idée s'est accréditée que les méthodes « scientifiques » engendrent un genre de connaissance qui n'a rien de commun avec la « cognitio certa per causas ». Les progrès réalisés par la science pendant la seconde moitié du XIX^e^ siècle n'ont pas été étrangers à l'élaboration technique de cette conception.

Nous ne pouvons songer à exposer ici cette dernière en détail, et encore moins à signaler les diverses nuances sous lesquelles elle se présente. Au cours de notre étude, nous aurons à plusieurs reprises l'occasion d'en signaler les traits essentiels et de renvoyer aux principaux ouvrages et articles où le lecteur qui le désirerait pourra trouver de plus amples renseignements. Qu'il nous suffise de dire pour le moment que la « science » semble de moins en moins conçue comme une *explication*, et de plus en plus comme une *description* des phénomènes de l'univers, description aussi minutieuse, aussi systématique, aussi complète que possible.

Cette « science » ne s'oppose pas *nécessairement* à la science explicative au sens traditionnel. Elle constitue une discipline différente, et, dans la mesure où elle réduit ses prétentions, elle peut laisser le champ libre aux théories philosophiques. Quant à savoir si l'orientation prise depuis Galilée par les méthodes d'exploration de la nature a été heureuse, si elle aurait pu être différente et rester davantage unie à la métaphysique, c'est une question où nous n'entrerons pas, pas plus que nous ne discuterons la question de savoir si le sens donné au mot « science » dans le vocabulaire contemporain est conforme à une saine étymologie Le caractère empirique des sciences et de leurs méthodes est un fait dont il y a lieu de tenir compte, et ce fait nous sert de point de départ.

C'est avec cette « science » moderne que nous voudrions confronter la doctrine thomiste du miracle.

ARTICLE PREMIER

LES DÉFINITIONS THOMISTES DU MIRACLE DEVANT LA SCIENCE.

Avant d'examiner la question de savoir si le miracle est possible, il faut au préalable être assuré que la notion du miracle, telle qu'on

se la représente, n'implique elle-même pas contradiction. Or, on attaque précisément certaines définitions du miracle mises en avant par les thomistes, et on prétend les attaquer au nom de l'une ou l'autre thèse de logique scientifique.

A vrai dire, ce n'est pas la définition donnée par S. Thomas lui-même qui fait difficulté (1). On ne voit du reste pas bien comment, étant formulée d'un point de vue et dans un langage exclusivement métaphysique, elle serait susceptible de reproches d'ordre scientifique.

Il ne s'agit que des définitions qui font appel à la notion de loi naturelle. Nombre d'auteurs se sont inspirés — à juste titre d'ailleurs — de l'enseignement du Docteur Angélique pour définir le miracle, une violation ou une suspension des lois de la nature, une dérogation aux lois, ou encore un phénomène contraire aux lois ou au cours de la nature. M. É. Le Roy a reproché à ces définitions de ne pas être traditionnelles (2) ; en tout cas, comme nous l'avons vu plus haut (3), elles peuvent avoir un sens parfaitement conforme aux déclarations de S. Thomas. Les difficultés dont elles sont l'objet atteignent donc indirectement le thomisme lui-même,et nous ne pouvons pas dès lors les laisser inaperçues.

Pour autant que ces expressions incluent le terme de « loi naturelle », il semble à première vue que la science soit compétente pour en juger, et puisse donc entrer en conflit avec elles. De fait, on n'a pas manqué de reprocher aux définitions en question, au nom de théories qui relèvent de la logique des sciences, d'impliquer une notion inconcevable et contradictoire du miracle.

On disait anciennement que, si la nature pouvait déroger à ses lois,

(1) J. Wendland, *Wunderglaube und Wunderbegriff in der Theologie der Gegenwart*, dans ZWT, t. 53 (mars 1911), p. 199-202 et 207, prétend qu'il y a désaccord entre la notion thomiste du miracle et la science de la nature ; mais la raison qu'il donne, notamment l'impossibilité d'opposer le naturel et le surnaturel, est d'ordre philosophique.

(2) Voir surtout *Le Problème du miracle*, dans BSFP, mars 1912, p. 93. M. Le Roy ajoute qu'une pareille définition ne *peut* pas être traditionnelle, « puisqu'elle coordonne la notion de miracle à celle de loi scientifique, laquelle est relativement récente ». Il montre une fois de plus par là qu'il n'a pas saisi le véritable sens de la définition en question, ni ce qu'il faut entendre par « loi de la nature ». Nous avons noté, p. 91, que S. Augustin lui-même avait déjà une certaine notion des lois naturelles. Quant à S. Thomas, la chose est encore moins douteuse. Cf. p. 69 et ss. Mais leur notion diffère de la notion récente de loi scientifique, et ce n'est pas celle-ci qui est impliquée dans la définition du miracle.

(3) Cf. p. 86 et ss.

il serait possible que dans les mêmes conditions il se produisît tantôt tel effet et tantôt tel autre, et qu'il y eût des événements sans cause (1).

Un pareil reproche est vieilli : il méconnaît d'ailleurs trop manifestement, nous le montrerons sans peine, la vraie portée de l'expression. Aussi les logiciens modernes adoptent-ils généralement une attitude différente.

D'après M. É. Le Roy, s'il faut entendre par miracle une dérogation aux lois de la nature, « le miracle apparaît... comme un trou dans le tissu du déterminisme plus ou moins mécanique sous les espèces duquel on a pris l'habitude de concevoir le cours des phénomènes ». Il se présente alors « comme interruption d'une véritable nécessité », « comme une sorte de création *ex nihilo* survenant en plein milieu de la série phénoménale ». Définir de la sorte le fait miraculeux, c'est le rendre totalement inintelligible, et en faire « une sorte de monstre impensable » (2). On a tort d'ailleurs, d'après le philosophe français, d'attribuer au déterminisme une rigueur absolue, comme si la nécessité était réellement installée au sein des choses elles-mêmes : le déterminisme est plutôt un cadre dans lequel on fait entrer la réalité pour la rendre intelligible, et les lois scientifiques dans l'énoncé desquelles il est impliqué ne sont que « le résultat d'une collaboration transactionnelle entre l'esprit et son objet » (3).

Dans un langage moins technique, mais qui fait peut-être davantage impression, T. H. Huxley avait déjà exprimé une idée qui n'est pas sans analogie avec celle défendue par M. Le Roy : le concept de suspension de l'ordre ou de dérogation à l'ordre de la nature serait contradictoire, parce que tout ce que nous connaissons de cet ordre dérive de notre observation du cours des événements dont le soi-disant miracle fait partie (4).

Il arrive que la philosophie moderne des sciences se fasse des lois scientifiques une notion qui paraît s'opposer encore plus directement à la concevabilité du miracle. On est en effet allé jusqu'à dire que les lois — au moins la plupart d'entre elles — sont, non pas des vérités

(1) Voir p. ex. O. Fluegel, *Das Wunder und die Erkennbarkeit Gottes*, p. 17.

(2) *Art. cit.*, dans APC, t. 153 (oct. 1906), p. 7-8 ; *Le Problème du Miracle*, dans BSFP, mars 1912, p. 92-93 et 123.

(3) *Art. cit.*, dans APC, t. 153 (oct. 1906), p. 9-10 ; *Le Problème du Miracle*, dans BSFP, mars 1912, p. 98-99. — Voir aussi le *Vocabulaire technique et critique de la Philosophie*, au mot *Miracle*, dans BSFP, juin 1911, p. 141-144.

(4) *Collected Essays*, vol. VI, p. 152-157, London, 1894.

trouvées expérimentalement, mais des principes décrétés plus ou moins librement par le savant, et remplissent par conséquent la fonction de définitions préalables (1). Quand nous disons : le phosphore fond à 44°, nous ferions autre chose qu'énoncer une pure donnée de l'expérience. « En réalité, écrit M. É. Boutroux, ce qu'a cherché et trouvé la science, ce sont des définitions hypothétiques qui lui permettent d'interroger la nature. La propriété de fondre à 44° est une partie de la définition du phosphore ; le prétendu principe de l'action égale à la réaction est une partie de la définition de la force. Nul des éléments dont se composent ces formules n'est réellement donné, ni ne peut être exactement donné » (2). Il est clair que dans ces conditions la formule « exception aux lois » n'a plus la moindre signification. Si un corps jouissant par ailleurs des propriétés du phosphore fond à 43°, on ne parlera pas d'une exception, mais on dira que ce n'est pas du phosphore.

Ces reproches variés adressés à l'expression « dérogation aux lois de la nature » reposent tous sur une même équivoque. Ils méconnaissent notamment le véritable sens du terme de « loi de la nature ». Il y a en effet plusieurs façons d'entendre les « lois », et il faut soigneusement distinguer les lois *objectives* de la nature et les formules *scientifiques* (3). Nous avons déjà signalé antérieurement comment S. Thomas entendait les lois (4) ; il ne sera pas inutile de donner quelques précisions ultérieures en opposant le sens thomiste au sens visé par la science positive.

Pour S. Thomas, et aussi pour un grand nombre de ceux qui s'inspirent de lui, la loi désigne une réalité métaphysique, notamment la nature

(1) É. Boutroux, *Science et Religion dans la philosophie contemporaine*, p. 235, Paris, 1909 ; P. Delbet, *La Science et la réalité*, p. 278-280, Paris, 1913 ; É. Le Roy, *Un positivisme nouveau*, dans RMM, 1901, p. 143-145 ; id., *De la valeur objective des lois physiques*, dans BSFP, 1901, p. 5, 17 et 26 ; id., *La Science positive et les philosophies de la liberté*, dans BCIP, t. I (Philosophie générale et Métaphysique), p. 316-323, Paris, 1900 ; J. Wilbois, *L'Esprit positif*, dans RMM, 1901, p. 158 (« les lois sont... des décrets arbitraires ») ; id., *Sur un argument tiré du déterminisme physique en faveur de la liberté humaine*, dans BCIP, t. III (Logique et Histoire des sciences), p. 662-664, Paris, 1901.

(2) *Loc. cit.*

(3) Cf. F. X. Pfeiler, *Widerstreiten die Wunder den Naturgesetzen, oder werden letztere durch die ersteren aufgehoben?* dans PJ, 1893, p. 287-288.

(4) P. 69-72.

spécifique d'un être, en tant qu'elle est le principe des activités de cet être. C'est ce qui résulte des textes du saint Docteur, aussi bien que de tout le milieu philosophique du moyen âge scolastique.

Dans le langage scientifique au contraire, la loi est un énoncé qui résume des constatations d'ordre expérimental (1). On a fort bien dit que « les lois physiques...expriment les rapports fonctionnels qui lient algébriquement les résultats des mesures » (2). Mais étant donnée l'imperfection tant de nos sens eux-mêmes que de nos instruments de mesure et de nos méthodes d'investigation, imperfection qui ne pourra jamais être réduite complètement, toute loi scientifique est nécessairement provisoire et approximative, et ne représentera jamais adéquatement la réalité telle qu'elle est en elle-même, d'autant plus que cette réalité est d'une complexité indéfinie. Comment d'ailleurs pourrions-nous jamais nous rendre compte de la perfection de cette représentation? On a même prétendu, nous aurons l'occasion de le redire plus d'une fois, que de quelque façon l'activité de l'esprit est elle-même incluse dans l'énoncé de la loi,et bien que cette idée s'exprime parfois dans des formules quelque peu exagérées, elle s'impose de plus en plus à l'attention des logiciens modernes des sciences.

Or, si les lois ne font que résumer l'expérience, il est évident qu'il ne peut être question d'y concevoir une dérogation. Une expérience nouvelle et inattendue peut préciser une loi, elle ne la détruira jamais.Dans la mesure où les phénomènes sont soumis au déterminisme, toute exception apparente aux lois est simplement le fait de conditions phénoménales imprévues ou inconnues, qu'il est du devoir du savant de rechercher. Admettre une exception, ce serait renoncer à la recherche scientifique (3).

« Qu'un corps pesant s'élève au lieu de tomber, écrit M. P. M. Périer, *si la force de la pesanteur agit seule sur lui* ; qu'un gaz augmente de volume quand on le comprime : voilà qui serait une véritable *violation* des lois physiques. De telles hypothèses sont aussi absurdes que celle

(1) Cet énoncé peut se formuler soit en langage scientifique soit en langage vulgaire. Cette différence n'importe pas pour le moment.

(2) F. Renoirte, *La théorie physique*, dans RNS, 1923, p. 364-365.

(3) Cf. Cl. Bernard, *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, p. 110, Paris, 1900 : « Ce qu'on appelle actuellement une exception est simplement un phénomène dont une ou plusieurs conditions sont inconnues,et si les conditions des phénomènes dont on parle étaient connues et déterminées, il n'y aurait plus d'exceptions ». —Cf. aussi P. F. Z. Van de Woestyne, *Cursus Philosophicus*, t. II, p. 199, Mechliniae, 1925.

d'un cercle carré ; le seul énoncé en manifeste la radicale impossibilité » (1).

A fortiori, si la loi est une définition, il n'y a pas lieu de parler d'exceptions véritables.

Aussi concédons-nous volontiers que, s'il n'est question que de lois *scientifiques*, les assertions de T. H. Huxley et de M. É. Le Roy ont quelque fondement : il ne saurait y avoir, à parler rigoureusement, de dérogation aux lois de la nature (2).

Les choses prennent un tout autre aspect, si on donne au terme de « loi naturelle » son sens métaphysique. Il faut cependant encore distinguer. Si on entend par « lois » l'ensemble des agents, *y compris l'agent divin*, il est évident que rien ne peut être contraire aux lois, parce que rien de ce qui arrive n'est contraire à la volonté divine ou à l'ordre universel qui est adéquatement ce que Dieu veut qu'il soit. Nous avons suffisamment insisté sur le fait que S. Thomas, après S. Augustin et toute la tradition qui dérive de celui-ci, a admis le caractère « naturel » du miracle (3). Si au contraire, comme il est plus obvie, on oppose l'agent divin aux causes naturelles qui agissent dans le monde créé, rien n'empêche de dire que le miracle est contraire aux lois de la nature, en ce sens qu'il est contraire à ce que réaliseraient les natures créées laissées à elles-mêmes. Dire que le miracle est supérieur ou contraire aux lois, c'est tout simplement affirmer qu'il dépasse la capacité des êtres créés et a Dieu pour auteur. Et c'est de la même façon qu'on parlera de dérogation, de suspension, et même de violation (4).

D'ailleurs, s'il agit de la violation d'une loi particulière, la justification de l'expression est encore plus facile. Pour S. Thomas, toute action violente, c'est-à-dire toute action qui ne résulte pas des puissances actives de l'être qui se meut, est la violation d'une loi ou contrarie une loi. Nous savons déjà que, d'après le Docteur Angélique, projeter un corps lourd en l'air est chose contraire à la nature — ou à la loi —

(1) *Le Miracle est-il une violation des lois de la nature?* dans RPA, t. XXX (1 avril 1920), p. 26.

(2) Cf. aussi, dans le même ordre d'idées, H. Poincaré, *Dernières pensées*, p. 5-32, Paris, 1921, montrant qu'il est impossible de savoir si les lois changent.

(3) Voir plus haut p. 87-88, 91 et 102.

(4) Cf. J. de Tonquédec, *op. cit.*, p. 438 : « Nous n'entendons par là rien que l'intervention extraordinaire de la liberté divine dans le monde sensible ».

des corps lourds (1). Ce langage est d'autant plus légitime que les agents physiques ne sont pas les seuls, et que des êtres d'un autre ordre peuvent intervenir dans le monde. Encore s'agit-il de le bien comprendre. La dérogation à une loi n'est donc au fond autre chose que l'intervention d'une nouvelle loi qui ajoute et superpose son action aux autres ou même les supprime totalement. Ce n'est par conséquent pas à proprement parler la loi elle-même qui est violée (2). A vrai dire, cela ne serait guère concevable. De même, ce n'est pas la loi elle-même qui est suspendue, mais son effet, ou si l'on veut, le mode d'agir de la loi dans un cas donné (3).

Le miracle n'est qu'un cas spécial de semblable dérogation aux lois. Sans doute, d'après le thomisme, l'action de Dieu n'est jamais à proprement parler une action violente ou contre nature, et on comprend que beaucoup d'auteurs se refusent à définir le miracle une suspension ou une violation des lois naturelles (4). Il s'agit cependant de s'entendre

(1) Voir plus haut, p. 82 et 87.

(2) C'est ce qui fait dire au P. Garrigou-Lagrange, avec peut-être un peu de subtilité, que le miracle n'est pas une violation des lois de la nature, pour autant que celles-ci se rapportent uniquement à ce qui se fait par les forces *naturelles*. Ainsi une résurrection ne viole pas la loi selon laquelle les morts ne reviennent pas *naturellement* à la vie. Or, le miracle est essentiellement l'intervention de la cause *surnaturelle*. Voir *De Revelatione*, vol. II, p. 45 et 53, et comp. P. M. Périer, *art. cit.*, dans RPA, t. XXX (15 avril 1920), p. 83.

(3) F. X. Pfeifer, *art. cit.*, dans PJ, 1893, p. 289-294, et 1894, p. 135-143, insiste beaucoup sur cette distinction. Elle est en effet importante, mais nous ne voyons pas qu'elle soit un motif de rejeter la formule « suspension des lois », comme le fait l'auteur. On ne doit pas abandonner une expression consacrée par une longue tradition du seul fait que son sens a besoin d'être précisé. Voir aussi E. Coste, *Qu'est-ce que le miracle*? p. 34-45, et A. Guthlin, *Les Doctrines positivistes en France*, p. 344-353, Paris, 1873.

(4) Voir, en dehors des auteurs cités à la note précédente : L. Brémond, *La vraie notion du miracle*, dans RSE, t. 84 (oct. 1901), p. 297 et ss. ; C. J. Callan, *The Nature and Possibility of Miracles*, dans ITQ, 1910, p. 481 ; A. de la Barre, *Le miracle et les groupements hiérarchiques de forces*, dans Ét., t. 69 (15 déc. 1896), p. 600-618 ; id., *Faits surnaturels et forces naturelles*, 3e éd., p. 53-56, Paris, 1900 ; J. Didiot, *op. cit.*, p. 124-137 ; C. W. Hodge, *art. cit.*, dans PTR, 1916, p. 218-219 ; É. Méric, *Le merveilleux et la science*, p. 403-408, Paris, s. d. ; P. M. Périer, *art. cit.*, dans RPA, t. XXX (1 et 15 avril 1920), p. 18-29 et 75-88 ; J. Pernoud, *A propos du miracle*, dans RCF, t. XLVIII (1 nov. 1906), p. 543 ; J. Wehrlé, *Note sur la nature, la finalité et la fréquence du miracle*, dans NJ, 1922, p. 345 ; etc.

sur le sens des termes. Rien n'empêche, semble-t-il, que le miracle soit dit *contra naturam* en ce sens que l'effet auquel la créature tend de par sa nature propre n'est pas obtenu, à la suite de l'intervention d'un être supérieur à la nature. Car l'action de Dieu empêche l'effet propre d'une nature ou réalise un effet qu'une nature créée, laissée à elle-même, ne saurait produire (1).

Nous croyons donc qu'on ne saurait opposer aux formules en question de véritables difficultés d'ordre scientifique (2). Le terme de « lois naturelles » ne désigne nullement ici les lois scientifiques, mais les lois objectives, c'est-à-dire les natures. Or, celles-ci ne sont atteintes que par une considération métaphysique ; les théoriciens de la science descriptive ne croient pas eux-mêmes que celle-ci puisse s'en occuper, et en cela le Docteur Angélique ne pourrait que leur donner raison (3).

Rappelons d'autre part que pour S. Thomas la loi n'a rien d'une nécessité mathématique (4) : ce n'est donc pas non plus de ce côté que pourrait venir, comme le croit M. É. Le Roy, l'inconcevabilité d'une dérogation aux lois de la nature.

Le savant qui refuse de croire au miracle parce que celui-ci serait contraire aux lois immuables de la physique et de la biologie, ignore le sens de l'expression employée ; il ignore ce qu'il faut entendre par miracle, et souvent même ce qu'il faut entendre par les lois de la nature.

Il est vrai que certains savants, défenseurs du miracle, parlent de violation ou de renversement des lois naturelles, et qu'ils n'attribuent précisément pas au terme de « loi » son sens métaphysique. Mais peut-on dire pour cela qu'ils excluent positivement ce sens ou qu'ils donnent au mot son sens scientifique ? Il est permis à un professionnel

(1) Au sujet du caractère thomiste de l'interprétation que nous donnons des formules en cause, voir plus haut, p. 86-90.

(2) Il s'agit uniquement ici de la concevabilité des formules considérées en elles-mêmes ; au chap. VI nous examinerons ce qu'il faut penser de ces mêmes formules au point de vue du discernement du miracle.

(3) Nous aurons plus loin, chap. V, art. 1, § 1, l'occasion de préciser la pensée de S. Thomas concernant la connaissance des natures et la valeur de la science. Certains apologistes ont-ils cru que la science établit qu'il y a des natures ou qu'elle parvient à les connaître telles qu'elles sont ? Leur pensée, en ce cas, n'est guère en conformité ni avec le thomisme ni avec les enseignements, justifiés d'ailleurs, de l'immense majorité des savants.

(4) Voir ce que nous avons dit au sujet du déterminisme hypothétique selon S. Thomas, p. 73 et ss.

de la science de peser moins scrupuleusement qu'un philosophe la portée exacte d'un terme qu'il emploie. Dans le langage populaire, la violation des lois naturelles désigne avant tout l'interruption du cours normal et ordinaire des événements, et ce sens est plus d'une fois, croyons-nous, visé par les savants eux-mêmes. Et rien n'empêche que de cette façon on parle même de phénomènes ou de guérisons qui paraissent « contraires à toute loi scientifique » (1). Ce n'est peut-être pas là un langage idéal, mais il n'a rien d'inacceptable. Le plus souvent cependant, en disant qu'un fait viole les lois naturelles ou qu'il leur est contraire, les savants croyants entendent signifier que ce fait ne peut s'expliquer naturellement et doit être expliqué par l'intervention d'une cause qui ne relève pas de la science positive (2). Ce qui équivaut à dire que le fait est au-dessus des forces de la nature, qu'il relève d'une cause supérieure à l'ordre naturel. L'identité entre les expressions « contra naturam » et « supra naturam » que nous avons relevée chez S. Thomas (3), a ainsi son parallèle chez les auteurs modernes (4).

ARTICLE DEUXIÈME

LE MIRACLE ET LE NATURALISME SCIENTIFIQUE.

D'après le dogme naturaliste, tout ce qui se passe dans la nature est nécessairement d'ordre naturel ; tous les phénomènes qui se produisent et se reproduisent dans le monde ont leur cause dans le monde, et celui-ci est un système fermé soustrait à toute influence qui proviendrait d'une cause extraphysique. « Ou cela n'est pas, écrit A. France à propos du merveilleux, ou cela est, et, si cela est, cela est dans la nature et par conséquent naturel » (5).

Le naturalisme ne nous intéresse ici que pour autant qu'on y adhère

(1) Cf. p. ex. Boissarie, *L'œuvre de Lourdes*, p. 357, Paris, 1909.

(2) Nous verrons plus loin, à propos du discernement du miracle, comment la science peut conclure à l'inexplicabilité naturelle d'un phénomène.

(3) Voir plus haut, p. 10 et 13.

(4) Comme pour les hommes de science la nature désigne seulement la nature *matérielle*, susceptible d'être observée et étudiée par les méthodes positives, le sens de l'expression « violation des lois de la nature » ou d'autres analogues, tout en se rapprochant du sens thomiste, ne s'y identifie point.

(5) *Le Jardin d'Épicure*, p. 212-213. Lire tout le passage p. 201-213.

au nom de la science positive, pour autant qu'on déclare *au nom de la science* qu'il n'y a rien en dehors du monde physique, ou que, s'il y a quelque chose, ce quelque chose est à tout jamais inaccessible.

Le mot d'E. Renan exprime nettement cette attitude : « Par cela seul qu'on admet le surnaturel, on est en dehors de la science » (1). Il est vrai que Renan essaye de justifier son naturalisme en l'appuyant sur un déterminisme inductif : nous aurons à parler ailleurs de celui-ci. Il faut en dire autant de T. H. Huxley (2).

Pour un grand nombre d'auteurs, le principe naturaliste est un présupposé évident du travail scientifique, une sorte de postulat qu'on ne discute pas. C'est par exemple l'attitude de C. Flammarion, d'après lequel tout doit pouvoir être expliqué par des forces naturelles connues ou inconnues. « Tout ce que nous pouvons observer et étudier, écrit cet auteur, est *naturel*.... Tout est dans la nature, l'inconnu comme le connu, et le surnaturel n'existe pas. C'est là un mot vide de sens.... On appelle souvent surnaturel ce qui est merveilleux, extraordinaire, inexpliqué. C'est *inconnu* qu'il faut dire, tout simplement » (3). Ailleurs il dit encore : « Il s'agit toujours de *forces inconnues* à étudier, et ces forces ne peuvent être que d'ordre *naturel*, car la nature embrasse l'univers entier, et il n'y a rien en dehors d'elle » (4).

Le principe naturaliste n'est pas toujours formulé d'une façon aussi explicite. Mais on le devine souvent derrière l'attitude prise à l'égard des faits. Beaucoup d'auteurs, sans affirmer ouvertement qu'il n'y a rien en dehors de la nature, n'en supposent pas moins qu'il *faut* pouvoir expliquer naturellement tous les phénomènes, quels qu'ils soient, ou du moins, qu'un jour peut venir où une pareille explication naturelle sera possible. C'est le cas pour Aigner (5), J. M. Charcot (6), A. Chide (7),

(1) *Vie de Jésus*, Préface de la 13e éd., p. VI, Paris, [1899].

(2) *Collected Essays*, 9 vol., London, 1893-1894. Voir en particulier vol. V, p. 4-5, et 39, note ; vol. VI, p. 154.

(3) *L'Inconnu et les Problèmes psychiques*, p. 28-29, Paris, 1904.

(4) *Les Forces naturelles inconnues*, p. VIII, Paris, 1909. — Voir aussi : F. Buisson, *La Religion, la Morale et la Science : leur conflit dans l'éducation contemporaine*, p. 25-26, Paris, 1900 ; Ch. Richet, *Traité de Métapsychique*, 2e éd., p. 2, Paris, 1923 ; Rouby, *La vérité sur Lourdes*, p. 13, Paris, 1910.

(5) *Lourdes im Lichte deutscher medizinischer Wissenschaft*, München, 1910.

(6) *La foi qui guérit*, dans AN, t. XXV (janv. 1893), p. 72-87.

(7) *La notion du miracle*, dans RP, t. 74 (sept. 1912), p. 229-238.

P. Janet (1), F. Regnault (2), P. Saintyves (3), et en général pour la plupart de ceux qui veulent à tout prix ramener les guérisons réputées miraculeuses, en particulier celles de Lourdes, à des guérisons d'ordre psychothérapeutique. Ces auteurs n'examinent pas directement la question de la possibilité ou de l'admissibilité abstraite du miracle, question qui, disent-ils — et en cela il n'ont pas tort —, est du ressort exclusif de la métaphysique. Ils prétendent ne s'occuper que des *faits*, et ils s'efforcent, fût-ce au prix des suppositions les plus arbitraires et parfois même les plus puériles (4), de les faire entrer tous dans le cadre d'une explication naturelle. Si, comme il arrive nécessairement plus d'une fois, tous leurs efforts demeurent stériles, ils déclareront que les faits en cause ne *peuvent* pas être authentiques, qu'ils sont le fruit de l'illusion, qu'ils sont dus à la fraude consciente ou inconsciente, ou bien — ce qui est encore le moins déraisonnable ils exprimeront l'espoir qu'une génération ultérieure réussira à trouver l'explication naturelle désirée. Guidés par la seule préoccupation de fournir coûte que coûte une explication naturelle au sujet de chaque phénomène, ils excluent *a priori* toute idée de miracle et de surnaturel, comme le prouve manifestement le fait qu'ils ne songent même pas à prêter la moindre attention aux motifs pour lesquels les partisans du miracle concluent à l'intervention divine. Le dogme naturaliste commande seul tout leur examen des faits.

Cette attitude, sans aucun doute largement répandue, est peut-être la moins consistante que l'on puisse trouver chez ceux qui, au nom de la science, se déclarent adversaires du miracle. C'est pourquoi la critique peut en être brève.

Tout d'abord, le fait de rejeter, sans examen préalable, l'authenticité d'un phénomène, parce qu'il ne cadre pas avec une thèse donnée, celle-ci fût-elle le résultat d'une expérience séculaire, est un procédé qui n'est rien moins qu'antiscientifique. La science a pour premier

(1) *Les médications psychologiques*, vol. I, p. 32-42, Paris, 1919.

(2) *La Genèse des Miracles*, Paris, 1910 ; *Les Miracles de Lourdes*, dans DP, févr. 1909, p. 179-188.

(3) *Le Discernement du Miracle*, Paris, 1909 ; *La Simulation du Merveilleux*, p. 255-357, Paris, 1912. — Parmi les auteurs plus anciens, citons E. Salverte, *Des sciences occultes, ou Essai sur la magie, les prodiges et les miracles*, 3e éd., Paris, 1856.

(4) Voir p. ex. Aigner, *op. cit.*, prétendant expliquer Lourdes par la proximité de Tarascon !

devoir de partir des faits. Sans doute, lorsqu'il s'agit d'un phénomène que le savant n'a pas observé directement par lui-même, il y a lieu de faire la critique des témoignages qui l'attestent, et cette critique sera d'autant plus exigeante que le phénomène est plus extraordinaire. C'est là une question que nous n'avons pas à traiter pour le moment. Mais rejeter sans plus tout fait qui paraît en désaccord avec des notions acquises, c'est barrer le chemin au progrès scientifique. La loyauté impose au savant le devoir d'examiner impartialement même les phénomènes qui sembleraient mettre en péril toutes les thèses et toutes les lois reçues. Toute défiguration d'un fait constitue un véritable crime, qu'aucun principe naturaliste ne saurait justifier (1).

Mais que vaut le dogme naturaliste en lui-même? Au point de vue de la science, c'est un vulgaire préjugé. La science a certes le droit de s'appuyer sur des principes qu'elle ne démontre pas elle-même, mais dont elle laisse la justification à quelque autre discipline. Ajoutons toutefois que si cette justification résulte d'autre chose que de l'observation et de l'expérience, on n'adhère pas à ces principes au nom de la seule science.

Or, il n'appartient nullement à la science positive elle-même, et il serait même inconcevable qu'il lui appartienne, de dire s'il y a ou s'il n'y a pas quelque chose au delà des limites du domaine dont elle s'occupe. La science a pour objet le monde matériel, accessible à la connaissance des sens et à l'expérience. Ses méthodes ne sont pas faites pour trancher la question de savoir s'il y a quelque chose en dehors de ce monde matériel ; elles sont donc de par leur essence même absolument incapables de conduire à la négation d'un monde surnaturel (2).

Rien d'ailleurs n'autorise à identifier *a priori* les domaines du naturel et du réel. Cette identification est précisément en cause lorsqu'il s'agit de traiter de la possibilité du miracle. A moins qu'on ne donne au

(1) On sait que, d'après É. Zola, *Lourdes*, p. 555 et ss., Paris, 1894, la Grivotte (= Marie Lebranchu), guérie miraculeusement à Lourdes le 20 août 1892, fut reprise de son mal en rentrant chez elle, alors qu'elle vécut sans rechute jusqu'au 11 août 1920. Un tel mensonge déshonore la science. Si l'on veut savoir à quels procédés peu dignes on a parfois recours pour essayer de se défaire des faits les mieux établis, on n'a qu'à lire p. ex. A. Deschamps, *Le cas Pierre De Rudder et les objections des médecins*, p. 31-49. Cf. aussi A. Gemelli, *La lotta contro Lourdes*, Firenze, 1912.

(2) Voir J. de Bonniot. *Le miracle et ses contrefaçons*, p. 40-42, et, chez les logiciens de la science, É. Boutroux, *Science et Religion dans la philosophie contemporaine*, p. 242.

mot de nature une signification plus large, de façon à lui faire désigner tout ce qui est réel ; mais en ce cas le naturalisme n'est plus une doctrine opposée au miraculeux (1). Dans le thomisme aussi, il est vrai, à plus d'un point de vue, que le miracle est quelque chose de naturel. Le tout est de s'entendre sur les termes dont on veut se servir.

La conclusion est simple : incapable de démontrer le dogme naturaliste, la science n'est pas autorisée à l'opposer au miracle. Et pour autant qu'elle l'appuie sur un déterminisme inductif, nous rencontrerons ailleurs ses prétentions.

ARTICLE TROISIÈME

LE MIRACLE ET LE CONTINGENTISME SCIENTIFIQUE.

Avec la question du conflit entre le contingentisme et le miracle, nous abordons l'examen critique des objections formulées contre la possibilité du miracle au nom des conceptions scientifiques des lois de la nature. Deux attitudes sont possibles en la matière. Si les événements de ce monde sont le fait de forces spirituelles profondes dont l'activité n'est soumise à aucune loi, s'ils ne constituent qu'un flux incessant régi par le hasard et le caprice, et ne sont pour ainsi dire tous qu'un tissu d'exceptions, c'est-à-dire de cas uniques, on ne peut concevoir l'exception que serait le fait miraculeux : rien alors n'est extraordinaire, ou plutôt tout l'est, et le miracle l'est au même titre que tous les autres phénomènes. Si d'autre part les lois de la nature constituent un système fermé, absolument inaccessible à toute intervention d'un facteur extrinsèque, et régi par la plus rigide nécessité, il n'y a pas non plus de place possible pour le miracle.

Occupons-nous d'abord du contingentisme. La forme la plus radicale sous laquelle on puisse affirmer que le miracle n'est nullement extraordinaire parce que tous les faits le sont au même degré, se trouve sous la plume de J. Ruskin. On connaît la page où il déclare l'impossibilité de prouver l'existence de lois de la nature, et nie par conséquent le miracle qui se définit par rapport à ces lois : tous les événements sont également extraordinaires pour cet auteur qui s'étonnerait moins

(1) J. DE TONQUÉDEC, *op. cit.*, p. 33.

que demain le soleil s'arrêtât sur l'ordre d'un second Josué, qu'il ne s'étonne du fait que le soleil continue toujours de marcher (1).

Sans aller jusqu'à affirmer que le cours de la nature n'est qu'un tissu de faits aussi capricieux les uns que les autres, où ne règne pas le moindre ordre, la moindre uniformité, M. M. Blondel déclare pourtant que l'idée de lois générales et fixes dans la nature et l'idée de nature elle-même ne sont que des idoles. La conséquence en ce qui concerne le miracle est claire : « comme chaque phénomène est un cas singulier et une solution unique, il n'y a sans doute, si l'on va au fond des choses, rien de plus dans le miracle que dans le moindre des faits ordinaires »(2). C'est la destruction de l'idée de miracle telle que nous la trouvons chez S. Thomas.

L'attitude de M. B. de Sailly, sans être exprimée de façon aussi nette, ne diffère guère de celle de M. Blondel (3).

M. É. Le Roy, bien que combattu à certains égards par MM. Blondel et de Sailly, est également un adhérent du contingentisme. Fidèle disciple de M. Bergson, il déclare lui aussi que « tout phénomène est singulier, unique, original, pour qui cherche à le saisir dans sa nuance exacte.... Il n'y a pas deux moments identiques dans la durée, ni dans l'ensemble des choses deux exemplaires identiques » (4). Il arrive, en ce qui concerne le miracle, à la même conclusion que M. Blondel : le miracle n'a rien dans sa matière par quoi il se distinguerait d'un autre fait (5).

Que penser de cette conception? Le contingentisme est en réalité une attitude plutôt philosophique que scientifique (6). Encore faut-il reconnaître que la philosophie de la contingence a réagi sur la conception que les savants se font des lois de la nature et du déterminisme : c'est ainsi qu'elle a contribué à mettre en lumière que les lois scienti-

(1) *The nature and authority of miracle*, dans CR, vol. XXI(mars 1873), p. 628.

(2) *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique*, dans APC, t. 131 (janv. 1896), p. 345, et cf. *L'Action*, p. 396, Paris, 1893.

(3) Lire son article *La notion et le rôle du miracle*, dans APC, t. 154 (juill. 1907), p. 337-361.

(4) *Art. cit.*, dans APC, t. 153 (déc. 1906,) p. 231.

(5) *Ibid.*, p. 232-233.

(6) Pour l'exposé et la critique d'ensemble de l'objection contingentiste contre le miracle, voir surtout J. DE TONQUÉDEC, *op. cit.*, p. 86-121

fiques ne constituent pas et ne peuvent pas constituer une représentation adéquate de la réalité, qu'elles ne sont qu'approximatives et provisoires, qu'elles contiennent une bonne partie d'éléments subjectifs, et même que l'individualité dernière des choses échappe forcément aux lois, essentiellement générales, établies par la science (1). Considérons d'abord la thèse centrale du contingentisme radical : il n'y a pas de lois naturelles, et chaque événement est un fait particulier qui ne se reproduit jamais. Cette thèse est le contrepied de ce qu'admet et doit admettre la logique des sciences. Le savant croit à des lois et c'est pour lui un impérieux devoir d'y croire ; s'il n'y croyait pas, il jugerait inutile de multiplier les observations et les mesures pour chercher à les découvrir. Toutes ses prédictions sont nécessairement basées sur la foi au déterminisme. L'observation la plus rudimentaire justifie déjà cette croyance : tous les jours le soleil se lève, tous les êtres vivants naissent, croissent et meurent, chaque année les arbres se couvrent de feuilles et de fleurs. Ce sont là des lois de la nature (2) ; tout le monde constate la régularité de ces récurrences ; tout le monde aussi croit qu'il en doit être de la sorte, en ce sens que l'on s'accorde à admettre qu'il y a dans les êtres mêmes une raison de cette régularité. On douterait du bon sens d'un contingentiste outré comme J. Ruskin qui trouve tout naturel que le commandement humain arrête la course du soleil. Et quelles que soient les conceptions que l'on se fait de la liberté humaine et de la spontanéité qui se révélerait dans un fait d'ordre purement matériel, il y a nécessairement une différence à mettre entre ces deux ordres de choses. Que si certains penseurs croient pouvoir concilier la régularité dans la succession des phénomènes avec la spontanéité absolue de l'activité de tous les êtres, ou rattacher cette régularité au caprice et au hasard, le moins que l'on puisse dire au sujet de cette façon de penser, c'est qu'elle n'est conforme ni au sens commun ni aux exigences des méthodes scientifiques : le sens commun et la

(1) C'est là aussi ce qui dans le contingentisme est acceptable pour un thomiste. Il est curieux d'entendre un logicien moderne, observant que les lois universelles ne régissent pas directement les phénomènes réels, affirmer explicitement son accord avec le conceptualisme de S. Thomas. Cf. É. Meyerson, *De l'explication dans les sciences*, t. I, p. 14-15, Paris, 1921.

(2) « Qu'est-ce qu'une loi ? écrit H. Poincaré. C'est un lien constant entre l'antécédent et le conséquent, entre l'état actuel du monde et son état immédiatement postérieur ». Cf. *Dernières pensées*, p. 7.

science s'accordent à affirmer l'existence, et aussi, jusqu'à un certain degré, la cognoscibilité de lois de la nature.

M. É. Le Roy répondra que toute loi — comme d'ailleurs tout fait scientifique — est créée par le savant, qu'elle est « la résultante d'une composition de la nature et de l'esprit » (1), et même que la plupart des lois ne sont que des définitions (2).

Nous concédons volontiers qu'il y a une part de convention dans les lois scientifiques, et même que celles-ci ne représentent pas le donné tout pur, mais sont des constructions mentales opérées sur le donné des phénomènes. Ce caractère des lois est mis de plus en plus en lumière par la critique scientifique moderne (3). D'autre part cependant, le fait même que l'on parle de « composition » prouve que l'esprit est au moins partiellement dominé par la réalité, et que celle-ci impose malgré tout ses conditions à l'esprit. Le savant est forcément dépendant à l'égard des faits, et il ne crée que le langage dans lequel il les énonce. Aussi une loi scientifique n'est-elle pas quelque chose d'absolument artificiel et arbitraire. La science est faite d'autre chose que de pures conventions : si elle n'atteint pas *le* réel, elle atteint au moins *du* réel ; si elle ne nous apprend pas *toute* la vérité, elle nous en apprend au moins *quelque chose*, et au fur et à mesure qu'elle progresse, ses lois et ses théories reflètent de plus en plus parfaitement la réalité objective (4).

(1) *Science et Philosophie*, dans RMM, 1899, p. 514-526 ; *Un positivisme nouveau*, dans RMM, 1901, p. 145-146 ; *De la valeur objective des lois physiques*, dans BSFP, 1901, p. 5 et 17-22 (voir surtout p. 19 : « il y a une implication inextricable du fait et de la pensée ») ; *La Science positive et les philosophies de la liberté*, dans BCIP, t. I, p. 333-335, Paris, 1900. — Voir aussi G. Milhaud, *Le Rationnel*, p. 44-74, Paris, 1898.

(2) Voir plus haut, p. 164, note 1.

(3) É. Meyerson, *op. cit.*, t. I, p. 17, écrit avec beaucoup de finesse : « Ainsi nous ne pouvons nourrir l'illusion que les lois que nous découvrons soient véritablement des "lois de la nature,, . Ce ne sont que des lois de la nature en ses rapports avec notre sensation et notre intelligence ». Comp. *ibid.*, p. 109, et *Identité et Réalité*, p. 18-20, Paris, 1908.

(4) P. Duhem, *La Théorie physique*, 2e éd., p. 32-36, Paris, 1914 ; P. Hoenen, *De valore theoriarum physicarum*, dans *Acta primi congressus thomistici internationalis*, p. 61-74, Romae, 1925 ; L. Noel, *Le Déterminisme*, p. 108, Bruxelles, 1906 ; H. Poincaré, *La Valeur de la Science*, p. 9-10, et surtout p. 213-247, Paris, 1920 ; id., *La Science et l'Hypothèse*, p. 133-134 et 162-165, Paris, 1920 ; J. Wilbois, *La Méthode des sciences physiques*, dans RMM, 1900, p. 295-299. — Voir les concessions faites à plusieurs reprises par M. É. Le Roy lui-même : *Science et Philosophie*,

Certes, tout énoncé de loi suppose une répétition de faits, et il est absolument vrai qu'un fait ne se reproduit jamais totalement, c'est-à-dire avec tout l'ensemble des circonstances concrètes qui l'entourent. En ce sens on pourrait dire avec M. Blondel que chaque phénomène est une solution unique. Mais cela n'empêche pas qu'il y ait autour d'un fait donné un nombre considérable de circonstances qui n'ont avec lui qu'un lien entièrement indéfinissable, et dont on ait donc le droit de faire abstraction pour ne s'en tenir qu'aux principaux éléments constitutifs du phénomène ; un discours sur l'histoire du comté de Flandre peut coïncider avec un accident d'automobile : il y a, si l'on veut, quelque relation entre les deux faits, mais elle est absolument indéfinissable et négligeable. De même les événements d'Australie n'ont généralement pas de répercussion sur la guérison d'un malade dans une clinique d'Europe. Tout le monde sait fort bien déterminer quelles sont les circonstances que l'on peut négliger quand il s'agit de comparer deux faits, ou de rechercher lesquelles ont eu une influence réelle sur la production d'un phénomène donné. Aucun contingentiste ne peut refuser au bon sens et à la science le droit de considérer certains faits comme semblables, et de les attribuer à des causes, ou, si l'on veut, à des antécédents semblables. La formation de la rosée, aujourd'hui aussi bien qu'hier, est due à une condensation de la vapeur d'eau atmosphérique. Et pourtant aujourd'hui n'est pas hier, et les circonstances du fait n'étaient pas hier ce qu'elles sont aujourd'hui. M. Le Roy lui-même admet continuellement que le miracle est une interruption, non pas sans doute d'une véritable nécessité qui régirait le cours des choses, mais d'un train ordinaire de la succession des événements (1). Or, reconnaître un cours normal des choses suppose déjà que l'on fasse abstraction d'une foule de circonstances individuantes. C'est précisément cette abstraction qui est le fondement de la constatation de lois scientifiques.

A son tour, H. Poincaré qui répète si souvent que les circonstances d'un phénomène ne se reproduisent jamais exactement (2), concède

dans RMM, 1899, p. 525-526 ; *Le Problème du miracle*, dans BSFP, mars 1912, p. 123 et 164 ; et la réponse faite à A. Rey, *La Théorie de la Physique chez les physiciens contemporains*, dans BSFP, juin 1909, p. 177-186.

(1) Voir p. ex. *Essai sur la notion du miracle*, dans APC, t. 153 (déc. 1906), p. 226-230, et *Le Problème du Miracle*, dans BSFP, mars 1912, p. 96 et 148.

(2) *La Valeur de la Science*, p. 258 ; *La Science et l'Hypothèse*, p. 6, 156 et 169.

pourtant qu'il y en a qui sont accessoires et négligeables (1). Aussi admet-il malgré tout que l'univers est soumis à des lois, et même à des lois inéluctables (2).

Si les contingentistes ont raison de dire que toute loi suppose une abstraction, cette abstraction d'autre part est à la fois nécessaire et légitime, et tout le monde est capable, dans une certaine mesure, de la faire. Cette conclusion est somme toute impliquée dans tout travail scientifique, car s'il n'y a pas de lois et si nous ne pouvons de quelque façon les connaître, le savant perd son temps à les rechercher. La science et le thomisme reconnaissent ainsi tous deux qu'il y a un ordre de la nature. La doctrine du miracle n'est pas la dernière à bénéficier de cet accord : s'il y a des lois, des règles stables, qui régissent les événements, on ne peut dire que tout est singulier, et que l'exception que serait un miracle est inconcevable.

Ces considérations montrent clairement qu'il faut se garder de confondre les lois scientifiques et les lois objectives, principes réels qui déterminent ontologiquement le cours régulier des événements (3). La contingence des lois scientifiques n'entraîne aucunement celle des lois objectives. Peu importe au fond l'opinion que l'on se fait de la valeur des premières et de la part de l'esprit dans leur élaboration ; aucune théorie de logique scientifique n'entamera jamais l'assertion, d'ordre purement métaphysique, aux termes de laquelle les phénomènes résultent normalement de natures spécifiques et se conforment à celles-ci comme à autant de lois. Or, pour que le miracle soit concevable et possible, il suffit que l'on admette l'existence de ces lois objectives.

Aussi le seul véritable problème suscité par le contingentisme scientifique est-il celui de savoir de quelle façon il est possible de reconnaître le miracle. Une théorie relative à la nature et à la valeur des lois scientifiques devra entrer en ligne de compte, lorsqu'il s'agit d'examiner dans quelle mesure le discernement du miracle peut s'appuyer sur la connaissance de ces lois. C'est là un problème que nous rencontrerons plus loin.

(1) *La Valeur de la Science*, p. 259-260.

(2) Voir surtout *ibid.*, p. 159 et ss. On exagère à notre avis en traitant H. Poincaré de contingentiste, comme le fait A. Zacchi, *Il Miracolo*, p. 184, Milano, 1923. Le savant mathématicien français admet seulement de la contingence dans l'*énoncé* de nos lois, parce que cet énoncé n'est qu'approximatif et imparfait ; il se déclare par ailleurs lui-même « déterministe absolu ». Cf. *Science et Méthode*, p. 65, Paris, 1920.

(3) Cette distinction est très clairement faite par P. Delbet, *op. cit.*, p. 283.

ARTICLE QUATRIÈME

LE MIRACLE ET LE DÉTERMINISME SCIENTIFIQUE.

§ 1. — *La place de la science dans le conflit du miracle et du déterminisme.*

Malgré l'habileté et même le réel talent avec lesquels la thèse du contingentisme a parfois été présentée et défendue, le déterminisme reste toujours, tant par la rigueur logique de son argumentation que par le nombre considérable de ses adhérents, le principal adversaire de la possibilité du miracle. C'est un fait incontestable que la majorité des savants incroyants a toujours refusé d'admettre le miracle en raison de sa prétendue incompatibilité avec le cours régulier des phénomènes. Chaque événement, d'après eux, résulte nécessairement de l'ensemble de ses antécédents, et il ne se produit rien qui ne doive se produire en vertu de lois invariables. L'univers est pareil à un mécanisme dont chaque élément a une fonction rigoureusement déterminée et obéit à des lois nécessaires ne souffrant pas la moindre exception (1). A partir de la deuxième moitié du XIX^e^ siècle en particulier, la croyance à l'uniformité du cours de la nature est un des caractères saillants de la science, et bien souvent elle se déclare radicalement opposée à la croyance au miracle. Les uns vantent le développement incessant de la science et la connaissance de plus en plus étendue des « lois de la nature », d'autres la série toujours croissante des découvertes les plus inattendues et les plus merveilleuses : d'autres encore mettent en lumière le fait que de plus en plus on parvient à rendre compte d'innombrables phénomènes qu'on avait toujours considérés comme extraordinaires et inexplicables, et par conséquent miraculeux. Une idée fondamentale est commune à tous : la science, parce qu'elle montre le règne universel de la loi, est l'ennemie irréductible du miracle.

Mais l'accord est plus unanime sur cette conclusion que sur le fondement logique qui lui sert de point d'appui. C'est sur ce fondement qu'il importe d'être fixé. La chose n'est peut-être pas aussi facile qu'elle en a l'air à première vue. Est-ce que tous ceux qui déclarent exclure le miracle au nom de la science, et en particulier au nom du déterminisme *scientifique*, disent bien le fond de leur pensée? Il ne paraît

(1) Voir un excellent exposé critique des théories déterministes dans l'étude de M. L. Noel, *Le Déterminisme.*

pas. Il s'en faut de beaucoup que l'attitude dont nous venons de signaler le trait caractéristique, soit toujours inspirée par la science positive comme telle. Le déterminisme peut sans doute revêtir des formes scientifiques, mais celles-ci ne sont ni les seules possibles ni les seules qui aient de fait été présentées au cours des temps. Comme nous ne voulons discuter ici que le point de vue strictement scientifique, il y a des difficultés que nous n'avons pas à examiner pour le moment. Pour déblayer le terrain, il nous faudra donc analyser quelque peu ce que comporte en réalité l'objection présentée contre le miracle au nom du déterminisme.

A) Plusieurs savants et philosophes contemporains, adversaires du miracle, tentent de justifier leur position par la seule affirmation : le miracle est impossible, parce qu'il est incompatible avec la science, plus précisément, parce qu'il est contraire au déterminisme des lois naturelles ou au cours uniforme de la nature. Mais cette foi au déterminisme n'est nullement chez eux la conclusion d'un raisonnement ou d'une étude quelconque ; si ce n'est pas un vulgaire préjugé qu'ils s'empressent d'accueillir parce que d'autres l'ont affirmé et qu'il sert à merveille leur volonté fermement décidée, pour quelque raison inavouée, à nier le miracle, c'est du moins un parti pris qu'ils n'ont pas même l'idée de soumettre à un examen critique et qu'ils adoptent sans trop savoir pourquoi. Le déterminisme absolu est de la sorte comme une espèce de dogme fondamental, de principe premier, nécessaire, indiscutable, ou du moins une vérité qu'il n'est aucunement besoin de discuter et de justifier. Et au même titre, l'impossibilité du miracle est un axiome dont ils ne songent même pas à mettre la valeur en question. « Par ses principes comme par ses conclusions, déclare G. Séailles, la science élimine le miracle » (1). Comment cela ? Parce que la science est déterministe. Mais que vaut ce déterminisme ? Quel est son caractère véritable ? Pourquoi est-il tel qu'il exclut nécessairement le miracle ? L'auteur ne fournit aucune réponse à ces questions (2). Et que de fois, à propos des faits de Lourdes, n'entend-on pas des médecins déclarer avec la plus entière assurance : « Cela ne *peut* pas être vrai, cela a *dû* se passer autrement, ce médecin a *dû* faire erreur, il *doit* y avoir

(1) *Les Affirmations de la conscience moderne*, 4e éd., p. 32, Paris, 1909. — Voir la réfutation de cet ouvrage par G. Sortais, *La Providence et le Miracle devant la science moderne*, surtout p. 43 et ss.

(2) Cf. encore p. ex. Ad. von Harnack, *Das Wesen des Christentums*, p. 17, Leipzig, 1908.

là-dessous quelque chose que nous ignorons ». Mais encore une fois nulle trace de la moindre preuve de ces assertions (1).

Faut-il insister sur le caractère peu scientifique d'une pareille attitude? On a beau ponctuer ses affirmations relatives à l'immutabilité des lois de la nature et à l'impossibilité du miracle par des déclarations dithyrambiques concernant la valeur de la science et de la seule science positive ; un pareil déterminisme n'en reste pas moins une idée suspendue en l'air, et présupposée à tout le reste. Or, des affirmations *a priori*, formulées sans preuve aucune et antérieurement à l'observation scientifique, ne peuvent comme telles témoigner d'un vrai conflit entre la science et le miracle.

L'illogisme de l'attitude saute aux yeux. On entend proclamer à toute occasion et avec une conviction presque religieuse que l'esprit scientifique est radicalement revêche à tout ce qui sent l'apriorisme et la métaphysique ; et ceux-là mêmes qui sont les plus ardents à récuser tout ce qui n'est pas fondé sur la seule expérience, sont bien souvent les premiers à se prévaloir d'affirmations antiexpérimentales.

B) D'autres fois, le déterminisme revêt nettement un caractère déductif et s'appuie plus ou moins consciemment sur un enchaînement de propositions métaphysiques. On connaît la ligne générale de la théorie de Spinoza. L'intelligence et la volonté divines étant identiques, raisonne le célèbre philosophe juif, les décrets de Dieu s'identifient aux lois universelles de la nature, objets de l'intelligence divine, et résultent nécessairement de la perfection de l'être suprême. Le cours de la nature sera donc éternel, fixe et immuable, comme le décret divin d'où il résulte. Par conséquent ce qui est contraire aux lois de la nature l'est aussi aux décrets, à l'intelligence, à la nature même de Dieu, et si Dieu agissait contre les lois naturelles, il agirait à l'encontre de sa propre nature, ce qui est absurde (2).

En vertu même de leur système philosophique général, tous les panthéistes, soit matérialistes soit idéalistes, doivent aboutir à la même conclusion : si le monde n'est pas distinct de l'Absolu, les lois de

(1) Cf. E. Le Bec, *Preuves médicales du miracle*, p.125, Bourges, 1917 ; A. Marchand. *Les faits de Lourdes et le Bureau des Constatations médicales*, p. 30-31, 147-149, Paris, 1923.

(2) *Tractatus theologico-politici*, c. VI, dans Benedicti de Spinoza *Opera quotquot reperta sunt*, ed. J. Van Vloten et J. P. N. Land, vol. I, p. 445-446, Hagae Comitum, 1882.

la nature sont nécessairement fixes et immuables, et aucun miracle ne saurait venir fléchir la rigidité de leur trame.

En dehors du panthéisme proprement dit, cette négation du miracle se trouve chez tous ceux qui transposent dans le plan de la nature l'immutabilité de la volonté et des décrets de Dieu. C'est d'ailleurs de façon variée que l'on a rattaché le déterminisme des lois naturelles à l'une ou l'autre conception philosophique concernant la nature divine ou les rapports de Dieu et du monde (1).

L'avantage de cette attitude sur la précédente est que l'on sait sur quoi elle se fonde et qu'elle peut donc être discutée et réfutée. Mais encore une fois, un pareil déterminisme déductif et *a priori* n'a évidemment rien de scientifique, et il appartient à la spéculation philosophique d'en démontrer l'inanité. Si le savant a le droit de s'appuyer sur des principes d'ordre métaphysique, il n'a pas celui de parler au *nom de la science*, lorsqu'il rejette le miracle au nom de pareils principes. Seule une discussion sur le terrain proprement philosophique permet ici de trancher le débat. Nous avons dit à quels principes de théodicée et de philosophie de la nature S. Thomas rattache sa doctrine du miracle, mais le programme que nous nous sommes tracé, ne comporte pas que nous les discutions avec ses adversaires.

C) Le déterminisme scientifique proprement dit est le seul qui nous intéresse directement dans cette étude. C'est d'ailleurs aussi le plus répandu à l'heure actuelle.

Il importe de bien distinguer les deux manières principales dont le déterminisme peut revêtir un aspect scientifique, afin de connaître avec précision comment se présente l'objection contre le miracle. Le déterminisme peut tout d'abord être scientifique par son origine, notamment quand il prétend être le résultat de la mise en œuvre des procédés scientifiques, en particulier de l'induction expérimentale. Ici encore il y a plusieurs formes à étudier séparément : elles feront l'objet des trois paragraphes qui vont suivre.

Le déterminisme peut en second lieu être dit scientifique en raison de l'usage qu'on en fait, du rôle qu'on lui assigne, et cela quelle que soit

(1) Voir p. ex. P. Larroque. *Examen critique des doctrines de la religion chrétienne*, 3e éd., t. I, p. 204, Paris, 1864 ; E. Ménégoz, *Publications diverses sur le fidéisme*, 2e éd., vol. I, p. 153-155, Paris, 1909, et vol. II, p. 199, Paris, 1913 (cet auteur se place en même temps au point de vue inductif ; voir plus loin) ; J. Simon, *La religion naturelle*, 8e éd., p. 250-254, Paris, 1883.

la valeur ontologique et l'origine qu'on lui attribue. Il faut noter que de cette façon le déterminisme déductif lui-même peut être introduit dans le plan de la science. Nous nous occuperons de cette forme du déterminisme scientifique au § 5.

§ 2. — *Le déterminisme, résultat de l'induction scientifique.*

A. — *La thèse des adversaires du miracle.*

D'après de nombreux savants et logiciens, tous plus ou moins imbus des principes de l'école positiviste, l'immutabilité du cours de la nature serait une vérité rigoureusement démontrée par le moyen de l'induction scientifique, et cette immutabilité serait telle qu'elle exclut radicalement tout miracle. Le miracle serait, sinon impossible, du moins inadmissible en raison de son opposition à une expérience uniforme et constante.

Le type classique de l'objection formulée contre le miracle au nom du déterminisme inductif est toujours représenté par l'argumentation de J. Stuart Mill. Celui-ci s'est lui-même inspiré dans une très large mesure du raisonnement de D. Hume.

On connaît l'argument de Hume : le miracle est la violation des lois de la nature ; or, ces lois ont été établies par une expérience constante et uniforme ; il y a donc nécessairement une preuve directe et complète contre l'existence de n'importe quel miracle. Aucun témoignage, quelle que soit sa valeur, ne saurait par conséquent faire admettre un événement miraculeux (1).

Cet argument comprend deux éléments bien distincts : il s'appuie sur la balance des témoignages ou des probabilités favorables et contraires au miracle, et sur la valeur d'une expérience uniforme. Ce second élément seul nous intéresse pour le moment.

Stuart Mill a repris, modifié et perfectionné cet argument. Dans son *Système de Logique*, il l'a tout d'abord étendu aux miracles que l'on supposerait attestés par nos propres sens, au lieu de l'être par le témoignage d'autrui : « nos organes, dit-il, ont pu être dans un état morbide, ou bien nous avons pu prendre pour une perception directe une simple

(1) *An Inquiry concerning the human understanding*, dans *Philosophical Works*, vol. IV, p. 130-131, Boston-Edinburgh, 1854. Hume prétend ensuite montrer que les témoignages attestant le miracle ne sont nullement privilégiés. Voir p. 132-150. La chose ne nous intéresse pas ici.

inférence » (1). L'attestation des sens est donc à placer sur le même pied que le témoignage : or, tout ce que celui-ci attesterait de contraire à ce qui est établi par une induction rigoureuse et complète, n'a qu'une valeur négligeable (2). En fait cependant, pour Stuart Mill, le miracle n'est pas, comme pour Hume, une violation des lois de la nature, ce qui modifie sensiblement la teneur de son argumentation. « Un miracle, dit-il, n'est pas une contradiction à la loi de causalité. C'est un nouvel effet, supposé produit par l'introduction d'une nouvelle cause, qui, si elle était présente, y serait, on n'en peut douter, adéquate » (3). Il vaut la peine de signaler ici un rapprochement avec S. Thomas, pour lequel le miracle est également dû à l'intervention d'une nouvelle cause (4). Et lorsque Stuart Mill, exprimant sa propre pensée, prétend que Hume a tout simplement voulu dire qu'« un miracle ne peut être démontré par aucune preuve à ceux qui ne croient pas d'avance à l'existence d'un ou de plusieurs êtres doués d'un pouvoir surnaturel, ou qui, tout en reconnaissant un pareil Être, croient avoir la pleine assurance que son intervention dans la circonstance serait incompatible avec sa nature » (5), on peut constater une fois de plus un curieux accord avec le thomisme (6).

Malheureusement cet accord n'est pas de longue durée. Car Mill ajoute aussitôt que dans un cas donné l'hypothèse d'une cause naturelle inconnue est toujours possible, et que ceux qui croient déjà en Dieu « ont à choisir entre deux hypothèses, celle d'un agent surnaturel et celle d'un agent naturel inconnu, et à juger laquelle des deux est le plus vraisemblable dans le cas donné ». La solution de la question dépendra en grande partie de la conception qu'on se fait de la Divinité. Et ici l'induction réapparaît comme procédé éliminatoire du miracle : l'uniformité du cours de la nature montre en effet que l'« univers est gouverné par des lois générales et non par des interventions spéciales »(7), et que par conséquent « il y a d'avance contre tout miracle une improbabilité qui ne peut être contrebalancée que par une probabilité extrê-

(1) *Système de Logique déductive et inductive*, trad. L. Peisse, 3e éd., vol. II, p. 162, Paris, 1889.
(2) *Ibid.*, p. 162-165.
(3) *Ibid.*, p. 165.
(4) Voir plus haut, p. 80-81.
(5) *Op. cit.*, p. 166.
(6) Voir plus haut, p. 121.
(7) *Op. cit.*, p. 166.

mement forte résultant des circonstances spéciales du cas en question » (1).

Les *Essais sur la Religion* mettent encore davantage en relief comment l'induction prétend s'opposer au miracle. Dans cet ouvrage, Stuart Mill entend porter remède à deux points faibles de l'argument de Hume. Le premier surtout, qui a trait à la valeur de l'expérience, nous intéresse. On pouvait objecter à Hume « qu'on découvre souvent des faits dont on n'avait jamais eu aucune expérience, et dont la vérité se prouve pourtant par expérience positive » (2). Mais, répond Stuart Mill, les faits nouveaux dont s'occupe la physique sont toujours des faits qui obéissent à des lois ; « une nouvelle découverte en physique, alors même qu'elle consisterait en la destruction d'une loi de la nature bien établie, n'est que la découverte d'une autre loi auparavant inconnue » (3). Au contraire, le miracle se donne « pour la suspension de la loi même qui comprend toutes les autres, et selon les enseignements de l'expérience s'étend universellement à tous les phénomènes, à savoir que les phénomènes dépendent de quelque loi » (4), — entendez : « de conditions phénoménales antécédentes toujours suffisantes pour le(s) reproduire » (5). Un peu plus loin, l'auteur ajoute encore : « par les progrès de la science, il a été démontré à l'aide de preuves incontestables, que tous les phénomènes sont réductibles à une loi » (6). C'est toujours l'expérience universelle servant de fondement à l'inadmissibilité du miracle.

Le second point faible de l'argument de Hume consiste, d'après Stuart Mill, en ce que les partisans du miracle allèguent précisément le fait expérimental de l'existence du miracle. Il s'agit donc de réduire la valeur de leur témoignage. Entre autres considérations, Stuart Mill reprend, en le développant, l'argument aux termes duquel l'expérience nous manifeste que Dieu, pour autant qu'il existe, n'agit dans le monde que par des causes secondes, ou, ce qui revient au même, par des lois générales ; par conséquent, ce que nous savons de Dieu rend le miracle invraisemblable (7), et, en fait aucun motif ne paraît à Stuart Mill

(1) *Ibid.*, p. 167.
(2) *Essais sur la Religion*, trad. E. Cazelles, p. 206, Paris, 1875.
(3) *Ibid.*, p. 207.
(4) *Ibid.*, p. 207, et cf. p. 208-210.
(5) *Ibid.*, p. 210.
(6) *Ibid.*, p. 209.
(7) *Ibid.*, p. 218-220 et 224.

assez fort pour pouvoir jamais contrebalancer cette invraisemblance (1).

Ainsi donc, selon la conception de Mill, l'uniformité du cours de la nature et le déterminisme s'opposent à l'admission du miracle, et cela de deux façons différentes : l'induction établit 1) l'existence de lois universelles, et 2) le fait que Dieu régit la nature par des lois générales et non par des interventions particulières, et que par conséquent le miracle est en désaccord avec ce que nous savons du gouvernement invariable du monde par Dieu (2).

Il importe de savoir en vertu de quel fondement logique la régularité dans l'ordre de la succession des événements ou l'uniformité du cours de la nature est érigée en principe absolu. Pourquoi la loi de causalité, comme Mill l'appelle, est-elle universelle? Pourquoi est-ce « une loi que tout événement dépend d'une loi » (3)? Ce fondement n'est autre que l'expérience. D'après Stuart Mill, la croyance à l'universalité de la loi de causalité n'est pas, comme l'a soutenu l'école de Reid, due à un instinct de la nature humaine (4). C'est l'expérience, et l'expérience seule, qui en est la source : nous constatons et avons toujours constaté que le cours de la nature est uniforme. Une longue et vaste suite d'observations nous a fait conclure à l'existence de lois, c'est-à-dire d'uniformités partielles. Celles-ci « suggèrent l'idée d'une uniformité générale et la prouvent » (5). L'induction, ou généralisation de l'expérience, « consiste à inférer de quelques cas particuliers où un phénomène est observé, qu'il se rencontrera dans tous les cas... qui ressemblent aux premiers en ce qu'ils offrent d'essentiel » (6). C'est elle qui nous fait trouver les lois particulières aussi bien que la loi la plus universelle. L'uniformité générale de la nature, tout en étant le postulat qui fonde toutes les inductions particulières (7), n'est donc elle-même affirmée qu'au terme d'un long travail d'induction ; elle est comme la somme des uniformités particulières (8). « La loi de causalité, écrit Mill, ... n'est

(1) *Ibid.*, p. 220-221. Stuart Mill confirme ensuite, p. 221-224, l'invraisemblance du miracle par le caractère défectueux des témoignages qui l'attestent.

(2) Ce second point de vue n'avait pas non plus échappé à Hume. Voir *op. cit.*, p. 148.

(3) *Système de Logique*, vol. I, p. 368.

(4) *Ibid.*, vol. II, p. 93-96.

(5) *Ibid.*, p. 98.

(6) *Ibid.*, vol. I, p. 346.

(7) *Ibid.*, vol. I, p. 347-350 ; vol. II, p. 92-93.

(8) *Ibid.*, vol. I, p. 348 et 356 ; vol. II, p. 98-106.

que cette loi familière trouvée par l'observation de l'inviolabilité de succession entre un fait naturel et quelque autre fait qui l'a précédé (1).

C'est ainsi que Stuart Mill essaye de construire une logique qui n'admet d'autre source de connaissance que l'expérience sensible. L'on connaît d'ailleurs les objections qu'il adresse au procédé déductif impliqué dans le syllogisme.

Si nous nous sommes attardé assez longuement à l'exposé de l'argumentation de Stuart Mill contre le miracle (2), c'est que cet auteur peut en cette matière, être considéré comme chef d'école : personne n'a fait mieux que lui la théorie de l'opposition du déterminisme expérimental au miracle, et personne ne lui a si bien donné sa place dans un vaste système de logique.

Nous pouvons donc nous dispenser d'exposer en détail les formules diversement nuancées par lesquelles on a depuis lors tenté d'éliminer le miracle au nom du déterminisme inductif. L'idée fondamentale se retrouve partout la même : une longue série d'expériences a démontré que l'univers est soumis à des lois uniformes, constantes, immuables ; or, le caractère de ces lois est tel qu'il n'y a pas et qu'il n'y aura jamais place pour une intervention arbitraire d'une cause surnaturelle (3).

L'attitude de M. Arnold, tout en ne différant pas essentiellement de la précédente, est un peu moins radicale. L'auteur — qui refuse de traiter le problème purement métaphysique de la possibilité *a priori* des évé-

(1) *Ibid.*, vol. I, p. 369.

(2) Nous ne nous occupons ici que des objections de Mill qui ont trait au déterminisme scientifique. Le P. J. DE TONQUÉDEC, *op. cit.*, p. 447-448, ramène les arguments contre le miracle à quatre : 1) élimination du merveilleux par induction ; 2) élimination du merveilleux à cause du caractère des preuves qui l'appuient ; 3) élimination du merveilleux par balance des probabilités en critique historique ; 4) élimination du merveilleux par insuffisance des témoignages.

(3) Voir entre autres auteurs : L. BUECHNER, *Force et Matière*, trad. fr., 5e éd., p. 101-104, Leipzig, 1876 ; J. W. DRAPER, *Les conflits de la Science et de la Religion*, trad. fr., 2e éd., p. 164-183, Paris, 1875 ; T. H. HUXLEY, *Collected Essays*, vol. IV, p. 47-48, vol. VI, p. 152-154, et vol. IX, p. 121 ; F. LE DANTEC, *L'Athéisme*, p. 44-47, coll. p. 180-181, Paris, 1906 ; É. LITTRÉ, *Un fragment de médecine rétrospective*, dans PP, t. V (juill.-août 1869), p. 105 ; J. M. MECKLIN, *The survival value of Miracle*, dans AJT, 1917, p. 240-259 ; E. MÉNÉGOZ, *op. cit.*, vol. I, p. 153-155 et 198 ; E. ZELLER, *Die Tübinger historische Schule*, dans HZ, t. IV (1860, II), p. 101,

nements miraculeux (1) — concède qu'il n'y a pas d'induction complète contre le miracle ; mais l'expérience, à son avis, a néanmoins été poussée assez loin pour que l'on puisse conclure que cette induction est largement suffisante, et pour que l'on soit de plus en plus autorisé à rejeter le miracle au nom de l'expérience (2).

Un mot encore au sujet de la portée précise que l'on entend attribuer à l'objection. Les auteurs en question se gardent en général de dire que le miracle est *impossible*. C'est là, d'après eux, une affaire de pure métaphysique, qui est totalement en dehors de leurs préoccupations. L'affirmation finale de Stuart Mill lui-même est assez curieuse : « La conclusion que j'en tire, dit-il, c'est que les miracles n'ont aucun titre au caractère de faits historiques, et sont complètement sans valeur comme preuves d'une révélation » (3). Pourtant une pareille affirmation vague et empreinte de scepticisme, faisant suite à l'argumentation que nous venons d'entendre, équivaut pratiquement à la négation de la possibilité même du miracle.

Au demeurant, parler, comme E. Ménégoz, du caractère « immuable » des lois de la nature, c'est nettement tenir, quoi qu'on dise par ailleurs, pour l'impossibilité du miracle (4) : ce qui est vraiment immuable n'est en effet autre que ce qui *ne peut pas* changer.

E. Zeller de son côté, tout en réservant la question métaphysique de la possibilité (5), conclut néanmoins de l'impensabilité du miracle à son impossibilité (6).

L'induction expérimentale étant essentiellement un procédé scientifique, c'est bien au nom de la science positive et de ses méthodes que l'on prétend rejeter le miracle. Examinons si le conflit est réel.

(1) *God and the Bible*, p. 72 et 322, Boston, 1876.

(2) *Ibid.*, p. 72-79 (surtout p. 74), et 322-324.

(3) *Essais sur la Religion*, p. 225. — Dans son *Système de Logique*, Stuart Mill paraît ne pas même s'avancer jusque là et ne déclarer que l'improbabilité extrême de tout miracle. Voir vol. II, p. 166-167.

(4) Voir *Publications diverses sur le fidéisme*, vol. I, p. 153, 155 et 198 ; vol. III, p. 199. D'ailleurs, vol. I, p. 154, Ménégoz avoue nier, « en principe, la possibilité d'un fait contraire aux lois de la nature » ; p. 198 au contraire, il déclare ne point nier absolument cette possibilité !

(5) *Die Tübinger historische Schule*, dans HZ, t. IV (1860, II), p. 101.

(6) *Zur Würdigung der Ritschl'schen « Erläuterungen »*, *ibid.*, t. VIII (1862, II), p. 110, coll. *Die historische Kritik und das Wunder*, *ibid.*, t. VI, (1861, II), p. 364-368.

B. — *Critique.*

Remarquons d'abord qu'en stricte logique on n'a pas le droit d'affirmer au nom de l'expérience l'uniformité absolue du cours de la nature, avant d'avoir contrôlé les arguments de ceux qui prétendent qu'il s'est produit et qu'il se produit encore de nos jours des miracles, qui constituent de quelque façon une exception à cette uniformité. Mais n'insistons pas sur ce point qu'il n'est pas possible de discuter sans s'être mis d'accord sur les questions principielles : à ceux qui affirment qu'il y a eu des miracles, on répond qu'il n'y en a pas eu et qu'il ne saurait y en avoir, et pour trancher ce débat relatif à une question de faits, il faut au préalable être muni d'une solide théorie sur l'admissibilité et la discernabilité du miracle en général. En ce chapitre nous traitons précisément le problème de la possibilité du miracle. Plaçons-nous donc sur le terrain de l'adversaire ; faisons abstraction pour l'instant de la question de savoir si on a jamais constaté un miracle, et demandons-nous si l'uniformité de la nature énoncée dans le déterminisme est véritablement telle qu'il faille conclure à l'impossibilité ou à l'inexistence du miracle.

C'est un fait d'expérience universelle que le cours de la nature présente un certain degré d'uniformité. Le jour et la nuit se succèdent régulièrement ;chaque année nous assistons au retour des mêmes saisons,dont, depuis les temps historiques, les caractéristiques n'ont pas sensiblement varié ; les multiples phases de la vie végétale et animale se répètent inlassablement ; les mêmes maladies proviennent toujours, au moins dans certaines limites que l'on peut plus ou moins grossièrement définir, des mêmes causes, et se guérissent par l'application des mêmes remèdes. Tout le monde constate la régularité de ces récurrences, et aucun partisan du miracle ne songe un seul instant à la nier. Au contraire, le miracle se définit par rapport au cours régulier des événements.

Le détail des phénomènes accuse lui aussi une semblable uniformité. Chaque être, ou du moins chaque groupe d'êtres de même espèce, a son activité propre qui le caractérise : toujours le feu chauffe et brûle ; toujours le pain possède des qualités nutritives,alors que l'arsenic empoisonne ; on a toujours vu les hirondelles construire leur nid de la même façon.

Cette régularité est non seulement d'expérience vulgaire ; elle se constate aussi dans les laboratoires, les amphithéâtres d'anatomie et les cabinets de physique, de chimie, de biologie.

La philosophie thomiste nie moins que toute autre cette récurrence des phénomènes, puisqu'elle en conclut à l'existence de natures déterminées.

Encore est-il d'expérience courante que si généralement les arbres fruitiers produisent des fruits, chacun en sa saison, et si normalement les êtres vivants reproduisent des êtres qui leur soient semblables, il arrive parfois que la récolte des fruits est à peu près ou totalement nulle, et qu'il y a génération de monstres. La régularité n'est pas en tout point absolue. Ce fait ne contredit pas le principe de l'uniformité de la nature ; il en précise seulement la portée. Aussi le bon sens populaire et le savant qui ont foi en cette uniformité n'en sont-ils aucunement gênés. Un agent, diront-ils, n'est uniforme dans son action que pour autant que toutes les circonstances qui peuvent influencer son activité sont sensiblement les mêmes (1). Ce disant, ils sont encore en parfait accord avec S. Thomas lui-même : nous avons entendu celui-ci affirmer que l'uniformité dans l'activité suppose la vérification de plusieurs conditions : il faut que l'agent et le patient soient convenablement disposés, et que l'activité d'un nouvel agent ne vienne pas se mêler à celle du premier. Ceci nous amène déjà à une conclusion extrêmement importante qui se précisera dans la suite : alors que 2+2 font toujours et nécessairement 4, ce n'est qu'hypothétiquement, certaines conditions étant supposées vérifiées, qu'un être du monde physique est régulier dans son activité.

Il est vrai que la science essaye de déterminer le plus minutieusement possible quelles sont les conditions diverses qui peuvent influer sur la production d'un phénomène. Les lois qu'elle établit énoncent précisément ces conditions. La chimie ne nous apprend pas seulement que l'hydrogène et le chlore peuvent se combiner pour former un corps nouveau, doué de propriétés différentes de celles de ses composants. Elle détermine aussi les diverses conditions physiques, comme la température, qui sont absolument requises pour que la combinaison puisse avoir lieu.

En élaborant ses lois, la science se donne pour tâche de faire entrer dans une formule synthétique le plus grand nombre d'éléments possible ; le système idéal de lois vers lequel elle tend énoncerait absolument *toutes* les conditions d'activité de *tous* les êtres, et ses formules ultimes exprimeraient le dernier détail des phénomènes de ce monde.

On peut estimer que cet idéal n'est pas réalisable (2). Supposons un

(1) Cf. G. Sortais, *op. cit.*, p. 78 : « Quand un savant ou un illettré énonce cette proposition : La lune tournera demain autour de la terre ; est-ce que la science comme le bon sens ne sous-entendent pas : *si* les circonstances et les causes habituelles restent les mêmes ».

(2) Cf. É. Boutroux, *Science et Religion dans la philosophie contempo-*

instant qu'il le soit, et demandons-nous si, au jour où il serait atteint, la science aurait le droit de proclamer que tous les phénomènes *doivent* se produire tels qu'ils se produisent en fait. Si la réponse est négative, elle le sera *a fortiori* au stade d'imperfection où les recherches scientifiques se trouvent à l'heure actuelle.

En vue de donner une réponse motivée, réfléchissons quelque peu à la valeur et à la portée des méthodes scientifiques. La science observe, fmesure, compare des phénomènes, étudie des rapports d'antécédent à conséquent, note toutes les circonstances où un phénomène se réalise. Pour approfondir cette étude, elle provoque elle-même l'apparition de certains phénomènes, en variant dans la mesure de la perfection de ses moyens, les circonstances de leur production. Elle traduit ensuite les résultats obtenus par ses observations et ses expériences dans des lois, et ultérieurement elle fait la synthèse des lois dans des théories de plus en plus générales.

Une loi, et *a fortiori* une théorie, est une généralisation d'expériences faites en des lieux, des temps, des circonstances déterminés et concrets. Cette généralisation se fait en vertu d'un procédé logique appelé induction. C'est précisément au nom de l'induction expérimentale que l'on prétend combattre le miracle ; essayons donc de déterminer sa nature propre.

La question à résoudre est proprement celle-ci : l'induction conduit-elle, au sujet des rapports entre antécédents et conséquents, à des jugements de nécessité ?

Distinguons soigneusement les deux phases du procédé inductif. A un premier stade, il s'agit d'observer, de mesurer, de classer des phénomènes : c'est le travail proprement scientifique ; il appartient à la technique scientifique, et à elle seule, d'en déterminer exactement les procédés. A ce stade succède celui de la généralisation : du fait que l'on a constaté un nombre suffisamment considérable de fois qu'un antécédent A entraîne toujours un conséquent B, on conclut que, chaque fois que l'antécédent A se représentera, on pourra être sûr que le conséquent B se reproduira aussi ; ce qui revient à admettre un lien de nécessité entre A et B. Or, rigoureusement parlant, la science pratique de telles généralisations, mais elle ne les justifie pas ; il appartient à la philosophie de prouver que, puisque B suit toujours A, il doit y avoir en A

raine, p. 234-235 : « La science... est, et demeure, en soi, une induction indéfiniment perfectible ».

une raison d'être de sa connexion constante avec B : A étant donné, la raison d'être de B est donnée par le fait même, et B suivra nécessairement. Cette raison d'être est, en philosophie thomiste, appelée nature.

Il importe de bien saisir la nature de ces deux étapes du procédé inductif, pour se rendre compte du rôle précis de l'investigation scientifique. Tout ce que la science peut faire, c'est constater une somme de cas particuliers où se révèle une certaine uniformité, une certaine connexion constante d'antécédents et de conséquents — constatation faite déjà plus ou moins sommairement par l'observation vulgaire —, et l'exprimer dans un langage technique déterminé. Elle reste muette en ce qui concerne la valeur de cette uniformité, et en vertu de ses méthodes propres, elle ne saurait aller jusqu'à l'affirmation de la nécessité des phénomènes (1). La loi générale et nécessaire, terme du travail scientifique, suppose un principe d'ordre philosophique, étranger à la méthode scientifique comme telle (2). Faute de principe philosophique, l'induction ne peut franchir la distance qui sépare le collectif de l'universel et du nécessaire ; faute de principe philosophique aussi, on tourne presqu'inévitablement dans un cercle vicieux, comme Stuart Mill qui conclut à l'existence d'une loi nécessaire en vertu du principe de l'uniformité universelle de la nature, et qui fait consister ce principe lui-même dans la somme des généralisations partielles.

L'aveu de H. Poincaré est significatif et vaut la peine d'être noté. L'éminent mathématicien déclare ouvertement qu'il ne voit pas comment résoudre le problème de l'induction (3), et que l'« induction, appliquée aux sciences physiques, est toujours incertaine, parce qu'elle repose sur la croyance à un ordre général de l'Univers, ordre qui est en dehors de nous » (4). On ne s'étonne guère de trouver de pareilles affirmations chez quelqu'un pour qui « l'expérience est la source unique de la vérité » (5). Celui qui n'accorde pas de place aux considérations d'ordre métaphysique, reste nécessairement enfermé dans les limites étroites assignées par le pur empirisme. Mais Poincaré a fort bien vu,

(1) Cf. É. Boutroux, *De la contingence des lois de la nature*, 2e éd., p. 10, Paris, 1895.

(2) B. A. E. Van Bentheim, *Essai sur l'induction, son domaine, son fondement*, p. 137-138, Zwolle, 1923.

(3) *La Valeur de la Science*, p. 258.

(4) *La Science et l'Hypothèse*, p. 24. Voir aussi p. 155-156, où la généralisation n'est déclarée légitime que parce qu'elle seule donne quelque valeur aux conclusions scientifiques et rend la science possible.

(5) *Ibid.*, p. 167.

et il a eu le mérite de le reconnaître, que l'expérience seule ne peut légitimer l'affirmation d'une loi nécessaire et universelle.

Le P. J. de Tonquédec a cru devoir répondre à l'objection formulée contre le miracle au nom de l'induction expérimentale, en disant que « l'induction ne fournit jamais qu'une certitude de fait » (1). Plusieurs logiciens sont du reste également d'avis que l'induction ne conduit qu'à des résultats incertains ou probables (2). Confiant dans les droits et la valeur de la métaphysique, nous croyons au contraire que les conclusions obtenues par voie d'induction ont une certitude de droit et expriment la nécessité des connexions qui existent entre les éléments du monde. C'est pour ce motif d'ailleurs que les lois, tout en n'étant proprement qu'une formule résumant les expériences *faites*, s'appliquent aussi à l'avenir et fondent les prédictions scientifiques. Mais remarquons-le bien : pour autant que la science n'établit que des rapports d'antécédent à conséquent, le déterminisme scientifique n'est qu'une formule superficielle qui n'inclut nullement le concept de nécessité. Le caractère de nécessité ne revient aux conclusions de l'induction que dans la mesure où celle-ci, en vertu de quelque principe philosophique, conduit à affirmer l'existence d'une nature, c'est-à-dire d'un agent *déterminé* à agir de telle ou telle manière (3).

Nous avons déjà ici de quoi redresser l'objection du déterminisme scientifique contre le miracle. Puisque la science inductive ne conduit pas *par elle-même* à l'affirmation du caractère de nécessité d'une loi naturelle, ce n'est pas au nom des lois scientifiques que l'on peut prétendre établir l'impossibilité ou l'inadmissibilité du miracle. La science comme telle observe et enregistre, elle ne porte pas de jugements de valeur.

Il est vrai que de cette façon la question est seulement transportée dans un autre plan. Puisque la nécessité est affirmée quand même, bien que par l'intermédiaire d'un principe métaphysique, la difficulté contre le miracle ne fait que reculer, et en devient peut-être encore plus aiguë.

(1) *Op. cit.*, p. 60-61.

(2) Nous avons déjà nommé H. Poincaré. Voir aussi les auteurs cités par B. A. E. Van Benthem, *op. cit.*, p. 93-96.

(3) Nous aurons plus loin l'occasion de voir de plus près par quel principe le thomisme légitime l'affirmation de la nécessité dans le monde, c'est-à-dire, de l'existence de natures, vu que la nécessité vient de celles-ci. Pour le moment il suffit de montrer d'une façon générale que la philosophie doit compléter les données des méthodes scientifiques pour que l'on puisse parler d'un vrai déterminisme.

Il nous faut dès lors préciser le véritable caractère de cette nécessité.

Rappelons que la constance de la connexion entre un antécédent et un conséquent — constance qui est le fondement du caractère universel d'une loi naturelle — suppose la constance des circonstances qui peuvent influer dans le cas donné. Dès lors, le déterminisme que l'on prétend établir par la régularité des récurrences sera nécessairement hypothétique, et le principe de l'uniformité de la nature devra s'énoncer : *dans les mêmes circonstances,* un même antécédent entraîne un même conséquent. Ou plutôt, vu que nos observations et nos mesures présentent toujours un certain degré d'approximation, et qu'aucun phénomène ne se reproduit de façon absoulment exacte, on dira : *dans des circonstances à peu près identiques,* des antécédents à peu près identiques entraînent des conséquents à peu près identiques (1).

Nous concédons que ceci rend de quelque manière aux conclusions obtenues par induction, c'est-à-dire aux lois scientifiques, le caractère d'incertitude que nous leur avons refusé un peu plus haut.

On n'est en effet jamais absolument sûr, en énonçant la loi d'un phénomène, d'avoir tenu compte de toutes les circonstances qui peuvent avoir quelque influence sur ce phénomène (2). N'exagérons pas cependant. Bien souvent l'on est suffisamment certain, sinon théoriquement, du moins pratiquement, que certaines circonstances, connues ou inconnues, sont sans importance (3). Et bien souvent aussi l'on est suffisamment certain que rien ne viendra contredire telle ou telle loi : c'est ainsi qu'il ne viendra à l'idée de personne de douter que demain le soleil se lèvera comme il s'est levé aujourd'hui. Voilà bien une loi qui n'est pas seulement probable (4) !

Il résulte aussi de ce qui précède qu'une loi étant donnée, une nouvelle découverte ne la contredira jamais, mais précisera seulement les conditions dans lesquelles elle s'applique. Une exception au cours or-

(1) H. Poincaré, *La Valeur de la Science*, p. 42 et 258 ; *La Science et l'Hypothèse*, p. 169.

(2) H. Poincaré, *La Valeur de la Science*, p. 249-251 ; *La Science et l'Hypothèse*, p. 6 et 171.

(3) Voir ce que nous avons dit à propos de la contingence, p. 177.

(4) Bien entendu, nous faisons abstraction ici de l'intervention extraordinaire de Dieu, qui est toujours possible, bien qu'extrêmement improbable — sauf le cas du bouleversement général à la fin du monde. Nous avons vu, p. 76-78, que S. Thomas lui-même faisait abstraction de cette intervention divine, et accordait aux lois de ce genre, non seulement une probabilité, mais une entière certitude.

dinaire de la nature ne sera pas due à autre chose qu'à la présence d'une condition non encore constatée (1). Aussi, d'après P. Duhem, une loi physique n'est-elle, à proprement parler, ni vraie ni fausse, mais seulement plus ou moins approchée (2).

Inutile d'insister sur le fait que dans ces conditions l'objection contre le miracle tombe : le miracle est dû précisément à une circonstance nouvelle, notamment à l'intervention de la cause surnaturelle. Par cette intervention, aucune loi ne se trouve supprimée. Et si d'après la conception de S. Thomas le miracle viole les lois de la nature, cela doit se comprendre à la lumière de l'ensemble de la métaphysique thomiste.

A fortiori n'y aura-t-il pas de difficulté contre le miracle, lorsqu'on admet avec M. É. Le Roy que le déterminisme scientifique n'est pas une vérité d'expérience, mais un principe librement décrété par le savant (3). C'est là une nouvelle voie où la logique des sciences s'est engagée depuis quelques années. G. Milhaud a dit de même que la loi de la constance et de l'uniformité n'est pas la conséquence, mais le principe directeur de la science (4). Dans ces conditions, la science déterministe doit nécessairement laisser le champ libre au miracle. Le déterminisme n'ayant pas de valeur ontologique, il n'y a pas de raison, du point de vue de la science, de le considérer comme universel, et par conséquent de nier la possibilité d'un phénomène dû à l'intervention d'une cause libre, voire d'une cause libre transcendante.

La précision toutefois nous oblige à une légère concession. Lorsqu'on objecte contre la possibilité du miracle qu'il est nécessaire qu'un être agisse conformément à sa nature, il y a cependant là une part de vérité. Le feu sans doute ne serait plus feu s'il ne brûlait pas, c'est-à-dire s'il n'avait pas la puissance de brûler : il y a là une nécessité absolue, mais elle résulte, comme dit S. Thomas, de la cause formelle : un être est nécessairement ce qu'il est, et a nécessairement les propriétés qui

(1) O. Fluegel, *op. cit.*, p. 22-27 ; G. Sortais, *op. cit.*, p. 78.

(2) *La Théorie physique*, p. 254-259. Cf. aussi É. Meyerson, *De l'explication dans les sciences*, t. I, p. 15.

(3) *La Science positive et les philosophies de la liberté*, dans BCIP, t. I, p. 320, Paris, 1900.

(4) *Essai sur les conditions et les limites de la certitude logique*, 2e éd., p. 131, Paris, 1898. — Voir aussi É. Boutroux, *Science et Religion dans la philosophie contemporaine*, p. 236 : « J'appelle science l'hypothèse de relations constantes entre les phénomènes. Le travail scientifique consiste à interroger la nature d'après cette hypothèse ».

découlent de sa nature spécifique. En ce sens, l'induction, pour autant qu'elle tend à établir les propriétés, la nature même d'un être, conduit à l'affirmation d'une nécessité absolue. Mais il n'est pas du tout nécessaire que le feu brûle toujours effectivement : l'activité effective est subordonnée à un ensemble de conditions concrètes, et la nécessité n'est ici qu'hypothétique. Dans le premier cas, le feu est considéré comme nature ; dans le second, il l'est comme un agent,comme une cause, parmi d'autres agents et d'autres causes.

Les partisans du miracle arguënt souvent, et avec raison, du souverain domaine du Créateur : Dieu, disent-ils, n'est pas soumis aux lois dont il est l'auteur. Il s'agit donc de bien entendre cette affirmation. Elle serait fausse si elle prétendait dire que Dieu peut faire que le feu n'ait pas le pouvoir de brûler ; Dieu peut supprimer le feu, détruire sa nature propre, soit ; mais alors le feu n'est plus feu. L'affirmation n'est vraie qu'en ce sens que Dieu peut, à un titre infiniment plus éminent que n'importe quelle cause créée, empêcher l'activité d'une nature, et qu'il peut exercer, au milieu du complexus des activités créées, son activité propre, et produire un effet que les causes secondes ne peuvent pas produire tel quel. La preuve de cette assertion, étant d'ordre métaphysique, ne doit pas nous préoccuper ici.

Nous concluons que le déterminisme des lois de la nature, tel que la philosophie scientifique le fait admettre, ne constitue pas même une présomption contre la possibilité du miracle.

Cette conclusion vaut même contre les savants — seraient-ils encore nombreux à l'heure actuelle? — qui auraient l'ambition de découvrir jusqu'à la nature des êtres dont les interactions produisent les phénomènes observables. D'après la philosophie thomiste elle-même, l'induction nous révèle de plus en plus l'existence de natures déterminées, et nous fait pénétrer toujours davantage dans la connaissance des essences (1).Théoriquement du reste,rien ne s'oppose à ce que la science finisse par atteindre un jour, dans leur détermination ultime, les diverses natures dont est constitué le monde matériel ; c'est au moins un idéal vers lequel elle a le droit de tendre. Il serait pourtant exagéré de prétendre que nous saisissons pleinement les essences dès à présent — la science et le thomisme s'accordent de plus en plus sur ce point ; mais, à supposer même que nous les saisissions, il faudrait toujours

(1) Voir plus loin, chap. V, art. 1, § 1.

tenir compte du caractère hypothétique des nécessités qui relient entre elles les activités des natures : telle cause produit nécessairement tel effet, *si rien ne l'en empêche*. Le feu reste toujours feu, et il est nécessairement de nature à brûler la main de celui qui le touche, ce qui n'empêche pas qu'un agent extrinsèque puisse, dans un cas déterminé, l'empêcher d'exercer sa vertu native. Le miracle, dans le thomisme, se définit l'intervention immédiate et spéciale de Dieu dans l'ensemble des activités naturelles ; or, il appartient à la philosophie, et non à la science positive, de décider s'il existe un Dieu capable d'intervenir de la sorte dans le monde créé.

Pour plus de clarté, nous n'avons envisagé jusqu'à présent que les forces du monde purement physique, soumises véritablement au déterminisme, bien qu'à un déterminisme conditionnel. La prétendue objection scientifique contre le miracle apparaît encore bien plus faible, si on envisage aussi le point de vue des agents libres.

Un même antécédent, toujours placé, supposons-le, dans des circonstances identiques, est-il toujours nécessairement déterminé à entraîner un même conséquent? On pourrait l'affirmer, et d'aucuns l'affirment de fait, mais cette affirmation est d'ordre métaphysique, tout autant que celle des philosophes qui admettent que chaque être possède un certain degré, plus ou moins dégagé, de spontanéité (1). Le sens commun, aussi bien que la philosophie thomiste, prend une position intermédiaire : la liberté est une propriété de certains êtres seulement, notamment de ceux qui sont doués d'un principe spirituel. Or, une fois la liberté admise, une brèche est ouverte dans le mur du déterminisme universel, brèche par laquelle le miracle pénètre aisément. La doctrine du miracle, conçue selon l'esprit de S.Thomas, présuppose précisément cette donnée philosophique. La science positive y trouve-t-elle à redire?

Elle n'a certes pas démontré l'inexistence de causes libres. A supposer même qu'elle ait réussi jusqu'ici à constater partout et toujours un déterminisme parfait, cela pourrait tenir uniquement à la nature de sa méthode propre, et il resterait toujours possible qu'il y ait des êtres qui, dans des circonstances bien déterminées, peuvent indifféremment produire tel conséquent ou tel autre, et se déterminer eux-mêmes à agir de telle ou telle façon. Quel que soit le nombre, quelle que soit la perfection des observations scientifiques, la question de la liberté

(1) Cf. p. ex. É. Boutroux, *De la contingence des lois de la nature*, p. 159 et 165-167.

reste entière. La science pourrait n'avoir pas constaté d'actions libres ; elle pourrait même être parvenue à faire entrer dans le cadre du déterminisme tous les phénomènes qu'elle a observés ; elle demeurera toujours impuissante à affirmer que des êtres libres sont impossibles ou inadmissibles (1). Or, le fait miraculeux se donne précisément pour l'intervention d'un être libre dans le cours des phénomènes ; le déterminisme *scientifique*, quelque large qu'on le suppose, ne saurait donc éliminer le miracle. Cela est d'autant plus vrai que l'antécédent libre auquel est dû le phénomène miraculeux n'est pas d'ordre phénoménal : Dieu n'est pas un sujet d'observation directe, que l'on puisse expérimenter à son gré dans les laboratoires. En vertu de quel principe *scientifique* pourrait-on donc affirmer que Dieu ne peut intervenir dans l'enchaînement des phénomènes naturels, et déclarer que le miracle, action divine, est impossible?

Pour les mêmes motifs, on ne peut avec Hume récuser *a priori* la valeur de tout témoignage relatif à l'existence d'un prétendu miracle, sous prétexte que celui-ci ne saurait s'accorder avec un déterminisme scientifique absolu (2).

L'expérience, insiste-t-on — c'est la deuxième forme de l'objection formulée contre le miracle au nom de l'induction scientifique —, prouve que Dieu n'intervient pas dans le cours des phénomènes, qu'il n'agit dans le monde que par des lois générales.

La réponse, après ce qui précède, est facile. Si l'on prétend uniquement objecter le *fait* de la non-intervention de Dieu, la question est à résoudre par l'étude impartiale des événements que les partisans du miracle tiennent pour miraculeux. Nous n'avons pas pour le moment à nous en occuper, mais nous ne pouvons nous empêcher de nous demander si ceux qui affirment si facilement l'inexistence du miracle ont bien fourni la preuve décisive de ce qu'ils avancent. Car ce n'est pas parce que quelques faits merveilleux ont dû être attribués par une critique plus sévère à la fraude ou à l'illusion, que tous les autres sont dans le même cas.

(1) Cf. L. Noel, *op. cit.*, p. 385 : « La science démontre que tous les phénomènes qu'elle a pu étudier se rattachent à des conditions déterminées, avec une régularité constante. Quelle est la nature de ce lien? Un lien semblable doit-il exister pour tout phénomène possible? C'est là une question à laquelle la science, l'observation ne peuvent plus répondre ».

(2) Rapprocher de Hume Ch. V. Langlois et Ch. Seignobos, *Introduction aux études historiques*, 1e éd., p. 176-178, Paris, s. d. Nous n'avons pas à traiter ici en détail la critique du témoignage relatif au merveilleux.

Si au contraire on entend affirmer que Dieu ne *peut* pas agir contrairement aux lois qu'il a établies, parce que nous ne savons de ses attributs que ce que l'expérience habituelle nous en fait connaître, la question doit être discutée en théodicée pure. C'est à elle seule qu'il appartient d'étudier les attributs divins, et même de fixer la méthode pour déterminer quels sont ces attributs. La théodicée thomiste juge que les attributs de Dieu sont compatibles avec le miracle, et il n'appartient pas à la science, dont l'objet et les procédés de connaissance sont relatifs à un autre domaine, de discuter avec elle.

§ 3. — *Un aspect spécial du déterminisme inductif : le principe de la conservation de l'énergie.*

On connaît la difficulté que l'on prétend tirer contre le miracle de la fameuse loi de la conservation de l'énergie et de l'adage scientifique : « Rien ne se perd, rien ne se crée ». L'énergie totale d'un système, raisonne-t-on, c'est-à-dire la somme des énergies actuelle et potentielle, est une constante, et tous les phénomènes ne sont que la résultante des transformations subies par un ensemble constant d'énergies cosmiques. Mais dans de pareilles conditions, que devient la possibilité de l'intervention d'une cause extraphénoménale?

La loi en question n'étant qu'une application du principe déterministe, en vertu duquel il y a un enchaînement nécessaire entre antécédents et conséquents, la difficulté est un renouvellement de la précédente, et se trouve somme toute résolue par les considérations qui précèdent. Examinons pourtant brièvement cet aspect spécial de l'objection. Notons d'abord que nous n'avons pas à discuter ici la valeur du principe de la conservation de l'énergie, c'est-à-dire à examiner jusqu'à quel degré il est ou n'est pas conforme à l'expérience. Nous n'examinerons pas non plus la question de savoir si l'homme peut, par ses activités libres, introduire de nouvelles énergies dans le monde (1). Si la réponse à cette question était affirmative — ce qui ne paraît guère probable —, la difficulté contre le miracle serait évidemment résolue, par suite de la fausseté du principe en cause. Nous voudrions montrer qu'en toute hypothèse le miracle n'a rien à craindre.

(1) L'hypothèse a été proposée au moins comme plausible par J. de Bonniot, *op. cit.*, p. 60-61. Voir aussi G. Sortais, *op. cit.*, p. 59, qui est plus affirmatif.

Diverses solutions ont été proposées pour résoudre l'objection tirée contre le miracle de la loi de la conservation de l'énergie. Les défenseurs du miracle ont parfois répondu que l'action miraculeuse n'implique pas la création de nouveaux éléments ou de nouvelles énergies, mais seulement l'impression d'une nouvelle direction à l'énergie cosmique existante. Le principe de la conservation de l'énergie comporte uniquement la constance de la *quantité* des énergies matérielles, et n'exclut aucunement l'existence de principes qui déterminent la *forme* de ces énergies matérielles ou en modifient la *qualité* (1).

Cette réponse contient certes une grande part de vérité. Elle ne constitue du reste que l'application à la question du miracle de la solution du problème d'ordre général portant sur la conciliation de la liberté et du principe de la conservation de l'énergie (2). Et il est évident que l'on ne saurait nier le miracle et la liberté au nom de principes comme celui-ci : « Il ne se passe rien de connaissable à l'homme, sans que se modifie quelque chose qui est susceptible de mesure » (3).

Encore est-il qu'on ne prouvera pas que tous les miracles ne soient dus qu'à une impulsion particulière communiquée aux énergies existantes. En ce domaine on a commis des exagérations manifestes. On s'est ingénié jadis à montrer comment, par exemple, certains miracles du Christ, tels que la multiplication des pains ou le changement d'eau en vin, furent simplement le résultat d'une impulsion spéciale communiquée par la puissance divine à des éléments matériels existants (4).

(1) J. DE BONNIOT. *op. cit.*, p. 59-62, (réponse que l'auteur reprend à son opuscule antérieur : *Miracle et Savants. L'objection scientifique contre le miracle*, Paris, 1882) ; P. F. Z. VAN DE WOESTYNE, *op. cit.*, p. 207 ; A. ZACCHI, *op. cit.*, p. 292.

(2) Ce problème ne doit pas nous occuper spécialement, et nous le supposons résolu. On sait que des solutions extrêmement variées ont été présentées et que la littérature du sujet est immense. Voir parmi les auteurs dont la solution paraît la plus satisfaisante : M. COUAILHAC, *La Liberté et la Conservation de l'Énergie*, Paris, 1897 ; P. DE MUNNYNCK, *La Conservation de l'Énergie et la liberté morale*, Paris, 1900 ; id., art. *Déterminisme*, dans DA, t. I, col. 934-936 ; L. NOEL, *op. cit.*, p. 349-384. Pour la bibliographie ultérieure, voir les ouvrages cités par ces auteurs.

(3) F. LE DANTEC, *op. cit.*, p. 165.

(4) O. FLUEGEL, *op. cit.*, p. 29-33 ; voir aussi les auteurs cités par A. VAN WEDDINGEN, *op. cit.*, p. 113-114. Ce dernier allègue à tort S. Thomas, 3ª q. 41 art. 1 ad 1. Le Docteur Angélique parle d'une conversion d'éléments extrinsèques en pain ; mais la notion de conversion ne paraît pas correspondre aux termes employés par Van Weddingen : « ordinare,

De semblables constructions paraissent plus ingénieuses que solides. Fussent-elles fondées, il n'en résulterait pas encore que n'importe quel miracle pût recevoir une explication analogue. Le Dr E. Le Bec est au contraire d'avis qu'un grand nombre de guérisons miraculeuses impliquent une apparition ou une disparition de substances, et il distingue ces cas de celui où Dieu imprime aux éléments déjà créés « une évolution vitale très différente de la marche naturelle, sans pour cela annihiler leur évolution physiologique » (1). De fait, il semble bien que plus d'un miracle comporte une transformation substantielle qui soit autre chose qu'une évolution spéciale, due à l'impulsion divine, de forces naturelles existantes. Aussi estimons-nous que la réponse précitée n'est pas absolument adéquate.

Une deuxième réponse, plus satisfaisante, consiste à dire que la loi de la conservation de l'énergie n'a de valeur et de certitude que pour un système matériel fermé déterminé (2). Or, le monde que nous voyons ne constitue pas un système fermé, car en dehors de lui il y a des esprits — la raison naturelle doit au moins en admettre la possibilité — et il y a Dieu ; l'action de Dieu et des esprits dans le monde, tout en étant mystérieuse, n'en est pas moins réelle. Il est du reste possible d'entendre l'adage : « rien ne se perd, rien ne se crée », en ce sens qu'aucune apparition et aucune destruction d'un être ou d'une énergie matérielle ne se produisent dans le cadre des activités des créatures, ce qui est en conformité absolue avec la métaphysique thomiste. La loi en question vise les transformations de l'énergie existante ; elle n'a rien à voir avec la question de l'origine de celle-ci. En d'autres mots, de quel droit prête-t-on « au postulat de la conservation de l'énergie, les allures d'une loi rigoureusement vérifiée partout et radicalement exclusive de toute espèce de contingence » (3) ?

debite componere et evolvere ». Nous avons déjà dit, p. 158, que S. Thomas admet la possibilité d'une création de pains.

(1) *Preuves médicales du miracle*, p. 143-146 ; *Critique et contrôle médical des guérisons surnaturelles*, p. 14-15, Paris, 1920 ; *Les forces naturelles inconnues et les guérisons miraculeuses*, dans Ét, t. 172 (20 août 1922), p. 426. Voir aussi A. Marchand, *op. cit.*, p. 26.

(2) P. M. Périer, *Trois objections contre le miracle*, dans RPA, t. XXX (15 juin 1920), p. 273-274 ; P. F. Z. Van de Woestyne, *op. cit.*, p. 207 ; A. Zacchi, *op. cit.*, p. 293-294.

(3) J. de Tonquédec, *op. cit.*, p. 70.

La conception actuelle des lois scientifiques suggère encore d'autres réponses. La loi de la conservation de l'énergie ne prétend être que le résultat d'une série de mesures, faites au moyen d'instruments plus ou moins précis, au sujet d'un nombre limité de phénomènes, et elle traduit avec une approximation qu'à titre provisoire on estime suffisante, l'ensemble des observations telles qu'on les a faites. Il faut dire d'elle comme de toute autre loi physique : elle n'est ni vraie ni fausse, mais approchée, et par conséquent aucune expérience, eût-elle le miracle pour objet, ne viendra la contredire (1).

Si la loi de la conservation de l'énergie est au-dessus de la contradiction parce qu'elle n'est et ne peut être qu'approchée, elle est *a fortiori* telle aux yeux de ceux qui admettent son caractère arbitraire, et cette conception moderne devient tout-à-fait rassurante pour le miracle. Expliquons-nous brièvement. Nous avons déjà noté plus d'une fois que pour quelques récents logiciens des sciences la plupart des lois sont des définitions, et nous avons signalé le bénéfice que malgré certaines apparences une telle conception assurait à la thèse du miracle (2). Cet énoncé principiel trouve ici une application intéressante à une loi particulière. Conformément à sa théorie générale, M. É. Le Roy n'a pas hésité à affirmer explicitement que le principe de la conservation de l'énergie est la définition même d'un système clos (3). Les conséquences de cette thèse sont importantes. Si la loi en question n'est pas une vérité de pure expérience, mais une définition, elle est invérifiable, et elle ne saurait jamais comporter d'exception. Car si un phénomène quelconque ne se laisse pas ramener à la loi, la conclusion sera nécessairement qu'on ne se trouve pas en présence d'un système clos. Quel que soit le dérangement causé aux calculs établis, aucun phénomène ne saurait porter atteinte au principe de la conservation de l'énergie. Et par con-

(1) Dans ce même ordre d'idées, le P. A. Żacchi, *op. cit.*, p. 292, a répondu que la création de quelques grammes de matière n'est pas de nature à troubler sensiblement l'équilibre universel et les calculs scientifiques. Nous doutons que cette réponse, présentée sous cette forme, puisse satisfaire l'esprit d'un savant qui a une foi illimitée dans la perfectibilité des moyens de recherche. — Cf. de même J. de Bonniot, *op. cit.*, p. 49-50 : « L'ensemble du monde matériel n'est nullement modifié par le miracle ».

(2) Voir p. 164, 176 et 195.

(3) *La Science positive et les philosophies de la liberté*, dans BCIP, t. I, p. 318, Paris, 1900. — Voir aussi J. Wilbois, *La méthode des sciences physiques*, dans RMM, 1900, p. 299-304.

séquent ce principe ne peut en aucune façon servir d'argument contre la possibilité du miracle. Devant le miracle, le savant jugera que le système qu'il considérait n'est pas un système fermé, et le thomiste dira qu'en attribuant un phénomène miraculeux à l'intervention d'une cause extra-naturelle, il n'a jamais affirmé autre chose. Une fois de plus, il y a accord entre la science moderne et le thomisme.

§ 4. — *L'induction concluant directement à la non-existence des miracles.*

A. — *La thèse des adversaires du miracle.*

L'objection formulée contre le miracle au nom de l'induction expérimentale se présente parfois sous une forme plus simpliste, et en même temps plus spécieuse. Sous la forme exposée et critiquée aux paragraphes précédents, l'induction concluait à l'existence de lois absolument immuables et nécessaires de la nature, ce qui implique par voie de conséquence l'inadmissibilité du miracle. Mais il arrive aussi qu'elle conclut *immédiatement* à la non-existence du miracle, sans passer, du moins explicitement, par l'affirmation de l'uniformité du cours de la nature, sans ériger directement le déterminisme en loi des événements. C'est sous cette forme que l'objection se retrouve chez E. Renan, et cet auteur est sans contredit un de ceux qui l'ont le plus catégoriquement exprimée.

Renan se borne à affirmer, avec la plus entière assurance, et sans discuter le moins du monde les prétentions adverses, qu'il n'y jamais eu de miracles, qu'on n'en a jamais vu, que tous ceux qu'on a prétendu relever n'étaient dus qu'à l'ignorance, l'illusion, la crédulité ou la fraude (1). Il est vrai, qu'en disant qu'on n'a jamais constaté de miracle, Renan entend parler d'une constatation scientifique dont il détermine lui-même les conditions. On connaît ses dures exigences : la constatation scientifique d'une résurrection comporterait d'après lui que la résurrection s'opérât devant une commission de savants compétents, qui « choisirait le cadavre, s'assurerait que la mort est bien réelle, désignerait la salle où devrait se faire l'expérience, réglerait tout le système de précautions nécessaires pour ne laisser prise à aucun doute » ; il faudrait de plus

(1) *La Chaire d'Hébreu au Collège de France*, dans *Questions contemporaines*, 2e éd., p. 221-226, Paris, 1868 ; *Vie de Jésus*, Préface de la 13e éd., p. VI-IX, et Introd., p. XCV-XCVIII ; *Les Apôtres*, Introd., p. XLIII-XLIV, Paris, 1899 ; *Dialogues et fragments philosophiques*, p. 13-21, Paris, s. d.

que le thaumaturge reproduisît « son acte merveilleux dans d'autres circonstances, sur d'autres cadavres, dans un autre milieu » (1). Or, jamais miracle n'a été observé dans de pareilles circonstances.

Cette manière de combattre le miracle ne diffère pas essentiellement de l'objection de ceux qui excluent le miracle au nom de l'uniformité du cours de la nature ; en affirmant qu'on n'a jamais constaté l'exception miraculeuse, on entend bien dire que les lois naturelles, telles que les fait connaître le procédé de l'induction, sont nécessaires et immuables jusqu'à ne pas admettre la moindre dérogation ; si certains faits ne se rangent pas encore sous des lois, dit Renan, cette « inexplicabilité n'est que subjective et un simple effet de notre ignorance » (2).

Renan ne diffère somme toute de Stuart Mill que par une plus grande simplicité. Mais cette simplicité même a de quoi tenter ceux qui ne s'entendent guère aux aridités d'une argumentation philosophique, pour lesquels il n'y a d'autre connaissance certaine que la connaissance scientifique. La science ne serait-elle du reste pas qualifiée pour affirmer qu'elle n'a jamais rencontré le miracle dans ses laboratoires, que par conséquent tout obéit à des lois, et que les exceptions au déterminisme sont inexistantes?

C'est ce qui explique le succès de cette objection contre le miracle (3).

L'objection de Renan implique-t-elle une affirmation de l'impossibilité des faits miraculeux? Il est difficile de fournir une réponse précise, étant donnée la contradiction qui règne à ce sujet dans les écrits de Renan. L'auteur de la *Vie de Jésus* déclare seulement que le miracle est « inadmissible » (4) ; il précise même sa pensée en ces termes : « Nous ne disons pas : " Le miracle est impossible „ ; nous disons : " Il n'y a pas eu jusqu'ici de miracle constaté „ » (5). C'est l'attitude la moins illogique, quand on entend ne s'appuyer en aucune façon sur des considérations d'ordre métaphysique, et ne faire appel qu'à la simple inexis-

(1) *Vie de Jésus*, Introd., p. XCVI-XCVII.

(2) *Cahiers de Jeunesse*, 1er cahier, n. 19, p. 38, Paris, 1906. Voir aussi *La Chaire d'Hébreu au Collège de France*, dans *Questions contemporaines*, p. 225.

(3) Renan, de son propre aveu, n'a fait que reprendre l'argumentation de Littré. Cf. le passage qu'il cite dans sa lettre *La Chaire d'Hébreu au Collège de France*, dans *Questions contemporaines*, p. 221-222. Voir aussi : la lettre de Littré rapportée dans J. DE BONNIOT, *op. cit.*, p. X-XI ; É. LITTRÉ, *art. cit.*, dans PP, t. V (juill.-août 1869), p. 105 ; T. H. HUXLEY, *Collected Essays*, vol. V, p. 135 ; J. TYNDALL, *Fragments of Science*, 6th ed., vol. II, p. 29-30, London, 1879.

(4) *Vie de Jésus*, Préface de la 13e éd., p. V.

(5) *Ibid.*, Introd., p. XCVI.

tence constatée des miracles. Mais dans l'introduction de son étude sur *Les Apôtres*, Renan n'hésite pas à lâcher le mot d' « impossibilités », et il est curieux de l'entendre affirmer que cette impossibilité résulte uniquement de l'observation des faits (1).

En tout cas, la négation absolue de tout fait miraculeux est, pour Renan, le premier principe de la critique historique.

B. — *Critique.*

Si Renan et ceux qui raisonnent à sa manière déclarent sincèrement qu'ils n'ont à l'égard du miracle aucune attitude préconçue, et se bornent à affirmer la simple inexistence du miracle dans le passé, nous nous trouvons devant une pure question de fait. En ce cas, nous ne pouvons que leur opposer l'affirmation de ceux qui prétendent qu'il s'est produit de vrais miracles, et le débat devra conséquemment être tranché à propos de faits particuliers examinés à la lumière des principes concernant le discernement du miracle. L'exposé critique de ces principes est réservé pour un chapitre ultérieur.

Mais les auteurs en question semblent plutôt avoir la prétention de conclure de l'absence de constatation scientifique de miracles, à l'irrecevabilité de tout témoignage qui attesterait un événement miraculeux, et de là, quoi qu'on en dise, à l'impossibilité même du miracle. Une réponse adéquate comporterait sans doute que l'on fût au préalable fixé sur la question de fait qui sert de base à leur généralisation. Il faudrait en particulier résoudre le problème de savoir jusqu'à quel degré il appartient à la science de se prononcer sur le caractère prétendument miraculeux d'un événement (2). Car si la science n'est pas faite pour reconnaître le miracle, l'absence d'une constatation scientifique ne prouve absolument rien. Encore une fois, réservons cet aspect du problème pour plus tard. Admettons donc un instant qu'il n'y a réellement pas eu jusqu'ici de miracle *scientifiquement* constaté, et contentons-nous d'examiner la valeur du procédé de généralisation en lui-même.

Ce procédé, prétendons-nous, est dangereux, pour ne pas dire radicalement vicieux. Ce n'est pas, a-t-on dit, parce qu'on n'a « pas rencontré le merveilleux au laboratoire », « qu'on ne le rencontre point dans les sanctuaires » (3). De fait, il serait puéril de vouloir limiter toute la réalité phénoménale à ce qui peut être soumis aux expériences

(1) *Les Apôtres*, Introd., p. XLIII.
(2) Voir plus loin, chap. VI, art. 1 et 2.
(3) J. DE TONQUÉDEC, *op. cit.*, p. 70.

quotidiennes d'un cabinet de physique. Le domaine du savant est-il donc le seul domaine du réel, et n'y a-t-il en dehors de lui place pour aucune certitude? Si le savant veut observer un phénomène, il doit nécessairement le faire là où il se produit, et se plier aux exigences que les conditions de réalisation du phénomène lui posent. Il pourra regretter que ces conditions soient telles ou telles : ces regrets sont absolument stériles. Mais dans cette accommodation, il n'y a rien de contraire aux exigences légitimes posées par la méthode d'observation positive.

Or, par définition même, le miracle est l'effet d'une liberté transcendante, qui se manifeste où et quand elle le veut. Le médecin qui s'installe pour un mois au Bureau des Constatations à Lourdes ne sait pas d'avance s'il pourra constater la moindre guérison extraordinaire (1).

Le savant étudie dans son cabinet les faits naturels, soumis au déterminisme, et ses méthodes l'empêchent d'y étudier autre chose ; ce n'est pas un motif de nier qu'ailleurs il ne puisse se produire des phénomènes dont l'origine est surnaturelle, et qui ne sont pas régis par la nécessité. Il n'appartient pas le moins du monde à la science positive comme telle de déclarer que les faits scientifiquement constatables excluent ceux qui ne le seraient pas. La science a son domaine à elle ; pour être en droit d'affirmer qu'il n'y en a pas d'autre ou qu'il ne peut y en avoir, elle ne doit faire rien moins que renier ses méthodes propres.

L'objection prouve tout au plus que le miracle n'est qu'un phénomène exceptionnel. Personne ne le conteste. Mais c'est un sophisme grossier que de conclure à l'impossibilité ou à l'inconcevabilité de phénomènes rares, du fait que dans un domaine bien limité on n'en a jamais constaté. Ce qui est vrai *a fortiori*, quand ces phénomènes rares, comme c'est le cas pour le miracle, appartiennent précisément à un autre domaine. Si une expérience prolongée n'a pas découvert des exceptions — disons plutôt : des précisions insoupçonnées — à une loi qu'elle croit avoir définitivement établie, il n'en résulte pas qu'elle n'en découvrira pas à l'avenir, et encore moins qu'elles sont inexistantes ou impossibles. Et si on nie le miracle uniquement parce qu'on n'en a jamais constaté, il faut au même titre nier que l'on puisse découvrir de nouveaux faits d'ordre naturel. Que de fois pourtant n'a-t-on pas dû admettre l'existence de faits qui paraissaient à première vue en opposition radicale avec les conclusions prétendument les mieux établies de la science (2) !

(1) A. Marchand, *op. cit.*, p. 104.

(2) Voir L. Lescoeur, *La science et les faits surnaturels contemporains. Les vrais et les faux miracles*, 2e éd., Paris, s. d. Cet ouvrage — collection d'articles parus dans APC, t. 131-134 (1895-1897) — est précisément dirigé contre Renan.

Il est vrai, en partie du moins, qu'en réalité la promptitude à admettre le miracle a diminué au fur et à mesure que les sciences positives progressaient et découvraient les lois de la nature, ou parvenaient à expliquer naturellement des phénomènes tenus jadis pour miraculeux. Le fait a été signalé par un grand nombre d'adversaires du miracle, et, comme on devait s'y attendre, on s'est empressé de l'exploiter (1). On l'a même notablement grossi pour donner plus de poids à la difficulté ; on l'a surtout interprété de façon peu exacte. Qu'en est-il au juste ?

Le succès croissant de la science et le fait qu'on est parvenu à expliquer naturellement quantité de phénomènes que jadis on attribuait à l'intervention de causes transcendantes, n'est sans doute pas étranger à la défiance actuelle à l'égard du miracle. Que la défiance soit, dans certaines limites, légitime et nécessaire, l'attitude de l'Église elle-même vis-à-vis du merveilleux suffirait à l'établir. Et que jadis on ait pu considérer comme miraculeux des phénomènes naturels encore inexpliqués, personne ne songe à le nier. Il ne s'ensuit pourtant pas que le progrès de la science doive faire rejeter *tous* les miracles,et justifie la conclusion que *tous* les phénomènes sont soumis au déterminisme des lois naturelles (2). Encore moins est-on autorisé à déclarer sans la moindre apparence de preuve, comme le fait W. E. H. Lecky (3), que les miracles ont cessé entièrement.

Il y a du reste ici matière à confusion. Il fut sans doute un temps où l'on s'imaginait un esprit derrière chaque phénomène, mais on ne manquait pas pour autant d'admettre un cours ordinaire de la nature et de le distinguer des interventions spéciales de Dieu ou d'une substance

(1) M. Arnold, *God and the Bible*, p. 72 et 74, coll. *La crise religieuse* (trad. de *Literature and Dogma*), p. 121 et 125, Paris, 1876 ; L. Buechner, *op. cit.*, p. 102 ; L. Couturat, dans BSFP, mars 1912, p. 166 ; A. France, *op. cit.*, p. 209-212 ; W. E. H. Lecky, *History of the Rise and Influence of the Spirit of Rationalism in Europe*, vol. I, p. 145-147 et 180-189, London 1913 ; E. Ménégoz, *op. cit.*, vol. I, p. 182 et 192 ; A. Sabatier, *Esquisse d'une philosophie de la religion*, p. 75 et 85 ; J. Tyndall, *op. cit.*, vol. II, p. 1 ; J. Wendland, *art. cit.*, p. 193 ; A. D. White, *A history of the warfare of science with theology in Christendom*, vol. II, p. 1-66, New York-London, 1910.

(2) J. de Tonquédec, *op. cit.*, p. 82, écrit avec beaucoup d'à propos : « De cette circonstance qu'un grand nombre de cas ont été résolus, on ne fera jamais sortir, je ne dis pas la certitude, mais une probabilité positive que les autres le seront aussi et de la même façon ».

(3) *Op. cit.*, vol. I, p. 145.

spirituelle (1). La science, en recherchant les causes secondes des phénomènes, ou plus exactement, leurs antécédents phénoménaux, fut cause que l'on abandonna de plus en plus l'explication « métaphysique » des phénomènes naturels : personne ne songe plus, à l'heure qu'il est, à préposer un esprit recteur au mouvement de chaque astre. Mais peut-on affirmer, preuves à l'appui, que la science a, *dans la même mesure,* réduit le nombre des faits considérés comme vrais miracles, j'entends : des phénomènes que l'on croyait devoir attribuer à une intervention *extraordinaire et particulière* d'une liberté transcendante? Il importe de bien distinguer ces deux catégories de phénomènes, et l'on ne peut conclure du fait que la science a fourni la clef des événements de la première, à l'explicabilité scientifique de tous les faits de la seconde. On ne peut pas non plus reprocher à ceux qui ignoraient encore les méthodes scientifiques, d'avoir dû se contenter d'une explication qui fait sourire l'esprit scientifique moderne. Dieu sait comment nos arrière-petits-fils regarderont nos théories scientifiques !

§ 5. — *Le déterminisme, condition du travail scientifique.*

A. — *La thèse des adversaires du miracle.*

Le déterminisme dont il a été question dans les pages qui précèdent prétendait être le résultat des investigations scientifiques ; nous avons tâché de préciser sa valeur et de déterminer ce qu'il comporte au point de vue de l'admissibilité des faits miraculeux. Dans ce paragraphe nous avons à nous occuper d'une autre attitude des savants et des logiciens à l'égard du déterminisme, et conséquemment d'une nouvelle manière dont ils essayent de se faire du déterminisme une arme contre le miracle. Faisant abstraction du fondement logique du principe de la constance et de l'uniformité du cours de la nature, faisant abstraction également de la valeur qu'il pourrait avoir comme traduction du réel, beaucoup d'auteurs considèrent le déterminisme absolu comme la condition essentielle du travail scientifique. Soit qu'il puisse être démontré rigoureusement par un raisonnement à caractère déductif, soit qu'il résulte de la mise en œuvre des méthodes inductives, soit qu'il ne se présente que comme

(1) Cf. P. Gloatz, *Wunder und Naturgesetz*, dans TSK, 1886, qui établit, p. 401-126, que déjà dans le paganisme on avait la notion, bien qu'encore peu précise, des lois naturelles, et que la foi au miracle n'y était nullement un produit de l'ignorance de la nature et de la fantaisie. P. 427 et ss., il montre comment le monothéisme a fait mieux distinguer les limites entre le miraculeux et le naturel.

une vérité qu'on ne se soucie nullement d'établir, le déterminisme est d'après eux un présuppose de la science, un postulat nécessaire au savant, un principe premier sans lequel le travail et les méthodes de la science seraient radicalement inconcevables.

Cette conception, dont les antécédents remontent au moins jusqu'à Kant (1), a été exposée et défendue de maîtresse façon par Cl. Bernard. D'après le savant physiologiste français, « il faut croire à la science, c'est-à-dire au déterminisme, au rapport absolu et nécessaire des choses » (2). Le déterminisme est en effet « le principe absolu de la science » (3), et « le *déterminisme absolu* des phénomènes dont nous avons conscience *a priori* est le seul criterium ou le seul principe qui nous dirige et nous soutienne » (4). Il est « la base de tout progrès et de toute critique scientifique » (5).

Muni de ce principe, ou si l'on veut, de cette croyance, le savant se donne pour tâche de chercher à déterminer l'antécédent phénoménal ou les antécédents phénoménaux de tout ce qu'il lui est donné d'observer, et de faire rentrer dans le cadre des lois scientifiques tous les phénomènes qui se produisent tant dans la matière brute que dans les corps vivants. Cl. Bernard s'insurge violemment contre l'école vitaliste, qui fait appel, pour expliquer les phénomènes de la vie, à des causes occultes ou des principes vitaux. « Il faut admettre, dit-il, comme un axiome expérimental que *chez les êtres vivants aussi bien que dans les corps bruts les conditions d'existence de tout phénomène sont déterminées d'une manière absolue* » (6). Sans ce principe, il ne saurait y avoir de science biologique véritable (7).

Il résulte également de là que la science n'admet pas d'exceptions aux lois. « Si en répétant une expérience, on trouve des résultats discordants ou même contradictoires, on ne devra jamais admettre des exceptions ni des contradictions réelles, ce qui serait antiscientifique ; on conclura uniquement et nécessairement à des différences de conditions

(1) Voir p. ex. l'Antithèse de la 3e Antinomie, *Critique de la raison pure*, trad. fr. A. Tremesaygues et B. Pacaud, p. 401-407, Paris, 1905.
(2) *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, p. 58.
(3) *Ibid.*, p. 64.
(4) *Ibid.*, p. 87.
(5) *Ibid.*, p. 109.
(6) *Ibid.*, p. 106.
(7) *Ibid.*, p. 106-109.

dans les phénomènes, qu'on puisse ou qu'on ne puisse pas les expliquer actuellement » (1).

Il n'apparaît pas clairement que Cl. Bernard conclut de là à la négation du miracle. Sans doute, il déclare que « le merveilleux, l'occulte ou le surnaturel,... doivent être absolument bannis de toute science expérimentale » (2), et que l'expérimentateur « exclura de ses explications toute intervention du surnaturel » (3). Ces paroles toutefois sont peut-être susceptibles d'une interprétation bénigne. Le P. Sertillanges, dans les notes critiques par lesquelles il ajoute un bref commentaire aux principaux passages de l'*Introduction à l'étude de la médecine expérimentale,* est d'avis que l'auteur n'entend pas exclure le surnaturel religieux, qu'il ne s'attaque qu'aux causes indéterminées et vise donc seulement le surnaturel au sens que les vitalistes attachent à ce terme (4). Il est d'ailleurs vrai de dire que l'explication surnaturelle n'est pas une explication proprement *scientifique.*

Quoi qu'il en soit de l'attitude de Cl. Bernard à l'égard du miracle, on s'est autorisé de la même conception du déterminisme pour combattre le surnaturel tel que nous l'entendons à la suite de S. Thomas. Le postulat de l'uniformité du cours de la nature et de la succession constante des antécédents et des conséquents a été nettement compris comme excluant toute idée d'une intervention d'une cause libre dans la trame des phénomènes.

M. E. Goblot est un des représentants les plus marquants de cette manière de voir. Après avoir déclaré que le déterminisme implique que l'ordre de la nature est constant et universel, c'est-à-dire que « les lois ne souffrent pas d'exception », et qu'« il n'y a pas de faits ni de détails des faits qui ne soient réglés par des lois »,il ajoute cette phrase qui résume toute son attitude : « Toute induction repose sur la confiance que nous avons dans le déterminisme. Il n'y a donc dans la nature ni *contingence,* ni *caprice,* ni *miracle,* ni *libre arbitre* ; chacune de ces hypothèses ruine en nous la faculté de raisonner sur les choses » (5). Plusieurs fois l'auteur revient sur la même idée : admettre la liberté

(1) *Ibid.*, p. 109-110. Voir aussi p. 87-88.
(2) *Ibid.*, p. 284.
(3) *Ibid.*, p. 109.
(4) Voir les notes 170 (p. 48), 171 (id.), 175 (p. 48-49), 250 (p. 67), etc.
(5) *Traité de Logique*, 2e éd., p. 313-314, Paris, 1920. — L'auteur avait déjà brièvement énoncé la même idée dans son article *La finalité en biologie,* dans RP, t. 56 (oct. 1903), p. 370-371.

ou le miracle, c'est déclarer implicitement que l'induction est impossible (1). Sans doute, le déterminisme « n'est pas une vérité évidente par elle-même », et le fait qu'un même individu croit parfois, d'une part au miracle et au libre arbitre, de l'autre à la légitimité de l'induction, suffit à le prouver (2) ; « le principe de l'induction est un indémontrable, un *postulat* », et on ne saurait prouver ni l'impossibilité de la contingence ni l'absurdité du miracle (3). Mais admettre la moindre exception au déterminisme, c'est « renoncer à toute induction, soit scientifique, soit vulgaire » (4).

Les étapes du raisonnement sont, il est facile de le voir, extrêmement simples. La science est un Absolu, et elle impose à tout et à tous les conditions de sa possibilité. En se servant des procédés de l'induction, elle suppose le principe déterministe : peu importe le fondement logique de celui-ci. La science est un *fait*, mais elle ne l'est qu'à condition d'admettre un parfait déterminisme, et par conséquent d'exclure radicalement toute espèce de contingence et tout miracle.

E. Renan écrivait déjà : « Tout calcul est une impertinence, s'il y a une force changeante qui peut modifier à son gré les lois de l'univers » (5).

D'ailleurs, ajoute-t-on, la science réussit ; chaque jour ses prédictions se vérifient, et les conclusions scientifiques forment un ensemble de plus en plus vaste qui ne peut pas ne pas s'imposer. Or, la condition de cette réussite est précisément la croyance au principe selon lequel tout est nécessairement déterminé dans son apparition concrète par un antécédent ou un groupe d'antécédents (6).

La méthode scientifique, méthode du reste couronnée de succès éclatants, rend donc le miracle inconcevable. « Le miracle, dit A. Sabatier, n'a plus aucune base dans la philosophie moderne. La méthode

(1) *Op. cit.*, p. 315, 323 et 327.
(2) *Ibid.*, p. 315.
(3) *Ibid.*, p. 323.
(4) *Ibid.*, p. 327. — M. Goblot, *ibid.*, p. 327-328, parle de même au sujet du principe de contradiction. Ce principe est indémontrable, mais on ne peut le supposer faux, sous peine de renoncer à penser. Voir aussi *Le Système des Sciences*, p. 230-233, Paris, 1922.
(5) *La Chaire d'Hébreu au Collège de France*, dans *Questions contemporaines*, p. 323.
(6) Cf. J. Tyndall, *op. cit.*, vol. II, p. 23-32.

inaugurée par Galilée, Bacon et Descartes, a donné à notre pensée un tour qui nécessairement l'exclut »(1).

Une fois de plus donc, c'est au nom de la logique des sciences que l'on prétend éliminer le miracle. Examinons la valeur du procédé.

B. — *Critique.*

Bien que parfois présentée, comme chez M. Goblot, sous les apparences d'une dialectique sévère, la difficulté en question contre le miracle ne résiste guère à la critique. On nie donc le miracle, non en raison d'un argument qui établirait directement son impossibilité, mais uniquement parce qu'il porterait atteinte à la liberté et à l'efficacité du travail scientifique. Si l'on ne se base que sur l'incompatibilité du travail scientifique et du miracle, on s'en tirerait tout autant en conservant le miracle et en admettant le caractère imparfait des principes et des méthodes de la science. Aussi certains auteurs ont-ils cru pouvoir défendre le miracle, en arguant précisément du fait que l'uniformité du cours de la nature ne serait qu'un postulat injustifiable, la résultante d'un instinct irrationnel qui nous porte à espérer et à affirmer que l'inconnu sera semblable au connu (2). Du reste, soutenir que la connaissance scientifique repose sur un indémontrable, qui d'autre part n'est pas évident par lui-même, c'est s'exposer ouvertement et directement à ne faire de la science qu'un tas de conjectures et d'hypothèses essentiellement branlantes. De toute façon, la théorie de M. Goblot constitue une dépréciation de la science.

On répond sans doute que la science réussit, que les prédictions qu'elle permet de faire se vérifient, que l'application de la logique déterministe mène chaque jour à de nouvelles découvertes tant théoriques que pratiques, et que par conséquent le point de départ se trouve justifié par les conclusions auxquelles on aboutit (3). Réponse insuffisante, car « ex falso sequitur quodlibet » : l'application d'une mauvaise méthode peut parfois conduire à des résultats heureux. De quel droit attribuer au principe déterministe un succès qui pourrait être dû à bien d'autres motifs ? « Il est naturel, écrit M. É. Boutroux, que les lois

(1) *Op. cit.*, p. 80.— Voir des idées analogues chez P. LARROQUE. *op. cit.*, t. I, p. 205, et J. SIMON, *op. cit.*, p. 252.

(2) Voir p. ex. J. B. MOZLEY, *Eight Lectures on Miracles*, 2d ed., p. 33-61, London, 1867.

(3) C'est précisément la réponse que J. TYNDALL, *loc. cit.*, adresse à J. B. Mozley.

scientifiques réussissent dans l'expérience, puisqu'elles ont été inventées précisément pour nous permettre de prévoir le cours naturel des choses. Nous avons d'ailleurs un artifice commode pour les concevoir comme réussissant, là même où, en fait, elles ne réussissent pas. Nous imaginons, dans ce cas, d'autres lois, comme contrariant l'action des lois admises » (1). On raisonnerait de façon analogue sur le principe déterministe lui-même.

Au demeurant, le travail scientifique, appuyé sur la présupposition du déterminisme, n'a pas que des succès à enregistrer ; il connaît aussi, et plus souvent que les non-initiés le supposent, de pénibles déboires. La vanité professionnelle — sentiment fort excusable — essaye sans cesse de les étouffer dans le silence et l'oubli, et on finit bien souvent par ne plus en tenir compte, et même par ne plus s'en apercevoir. Les échecs n'en sont pas moins réels pour cela. Est-ce également le principe déterministe qu'il faut en rendre responsable?

On pourrait donc à la rigueur retourner contre les adversaires du miracle tels que M. Goblot leurs propres armes. Cette tactique toutefois n'est ni nécessaire ni opportune. Pour défendre le miracle, pas n'est besoin de dénier toute valeur au déterminisme et de voir en celui-ci un principe qui n'a d'autre appui qu'un instinct irrationnel. La philosophie intellectualiste de S. Thomas, en fonction de laquelle est conçue également la doctrine du miracle que nous confrontons avec la logique des sciences, ne permettrait du reste guère une telle réponse. L'investigation scientifique a sa valeur et ses certitudes, valeur et certitudes qui résultent de la mise en œuvre des méthodes proprement scientifiques ; nous ne songeons pas un seul instant à le nier. Il faut lui laisser le domaine où elle s'exerce légitimement, mais il ne faut pas non plus l'étendre plus que de droit : le savant a de son côté le devoir de laisser au miracle son domaine à lui. Les deux domaines se touchent à certains points de vue ; nous allons montrer qu'ils ne s'excluent nullement.

On pourrait d'abord concéder que le miracle est suffisamment exceptionnel pour être pratiquement négligeable tant dans l'investigation scientifique que dans la conduite ordinaire de la vie. Les calculs et les prévisions d'un commerçant et les savantes techniques médicales n'ont rien à craindre du fait que le Christ a changé l'eau en vin, qu'il a rappelé

(1) *Science et Religion dans la philosophie contemporaine*, p. 238.

trois morts à la vie, ou qu'à Lourdes des bains d'eau froide guérissent par an quelques dizaines de malades réputés incurables. Personne ne prétend que le miracle fait ou fera irruption dans les laboratoires. Personne non plus ne prétend que les malades n'ont pas à se soumettre à un traitement médical, parce que Dieu peut les guérir de la manière, au moment et à l'endroit qu'il peut choisir librement, sans tenir compte des lois scientifiques. Le miracle est autre chose que le règne du caprice et du hasard, comme on ne le suppose que trop souvent (1). D'après la doctrine thomiste, nous l'avons vu (2), Dieu n'intervient dans le monde que pour des motifs d'ordre religieux, et nullement pour corriger son œuvre ou pour le seul plaisir de troubler l'ordre que sa Sagesse infinie a établi et conserve. Cette même Sagesse fixe aussi les conditions des exceptions à cet ordre. Il serait ridicule et absurde de s'imaginer un Dieu qui s'amuserait à fausser les instruments du physicien ou à créer de nouveaux éléments dans le creuset du chimiste. La foi au miracle n'a donc pas de quoi affoler l'expérimentateur ; elle n'est pas de nature à diminuer la sérénité de son assurance à l'égard des conclusions scientifiques (3). Il n'y aurait danger sérieux pour la science déterministe que si les interruptions du cours ordinaire des choses étaient fréquentes, et que si elles pouvaient se produire dans n'importe quelles circonstances, mais — heureusement pour le savant ! — la Sagesse divine comporte précisément le contraire (4).

D'aucuns trouveront peut-être que, malgré cette rareté du miracle, le savant ne peut jouir d'une assurance absolument parfaite. Crainte chimérique, et, en vérité, indigne de celui qui sait ce que c'est que la science. Celle-ci en effet n'a pas pour objet *tous* les phénomènes de ce monde : un grand nombre échappe à son emprise et ne se laisse pas incorporer dans ses lois, et jamais le savant, quelque informé qu'il puisse être de l'état du monde à un moment donné, ne pourra *tout* prédire : c'est qu'il faut compter avec les effets produits par les êtres

(1) E. Goblot, *Traité de Logique*, p. 314-315 et 323 ; E. Renan, *La Chaire d'Hébreu au Collège de France*, dans *Questions contemporaines*, p. 323 ; G. Séailles, *op. cit.*, p. 33 ; J. Simon, *op. cit.*, p. 252-254.

(2) Voir plus haut, p. 125 et ss.

(3) Cf. J. de Tonquédec, *op. cit.*, p. 71-73.

(4) Pour les mêmes motifs, la croyance au miracle ne paralyse nullement l'action, comme le suppose F. Le Dantec, quand il écrit, *op. cit.*, p. 109 : « Pour ma part, si je croyais au miracle, je mourrais de peur, ne trouvant jamais dans un déterminisme *irrégulier* des raisons précises de faire tel ou tel effort en face de tel ou tel danger ».

libres. N'oublions pas que la science, fût-elle arrivée à sa perfection absolue, n'est toujours qu'une vue partielle sur la réalité. Et les miracles se perdent au milieu de l'immense multitude de faits échappant nécessairement aux calculs, aux résumés, aux prévisions scientifiques (1). Enfin, la difficulté est encore réduite du fait que le miracle se présente généralement dans des conditions telles que son origine extra-naturelle peut être discernée avec une certitude suffisante. Aussi la foi au miracle n'a-t-elle jamais empêché un savant de faire des recherches et des découvertes, ou de conclure à des lois de la nature (2). Et lorsque A. D. White prétend que la croyance aux guérisons miraculeuses fut un des principaux obstacles au progrès de la science médicale (3), cela n'est tout au plus vrai que *per accidens* : si certains partisans du miracle ont mésestimé la science et ses méthodes, ce fut de leur part une marque de faiblesse intellectuelle, et cette attitude n'est en réalité imputable qu'à une ignorance des domaines respectifs de la science et du miracle. Faiblesse d'ailleurs psychologiquement explicable : une foi ardente ne tend que trop facilement à voir l'action divine là où elle ne s'exerce pas, et il appartient à une saine critique de la maintenir dans des limites légitimes (4).

Voyons d'ailleurs le savant moderne à l'œuvre. C'est en effet la nature même de son travail qui peut le mieux montrer que la foi au miracle et la science ne sont nullement des ennemis irréductibles. Le savant observe et étudie les phénomènes tels qu'ils se produisent ; il en provoque d'autres à son gré aux fins d'approfondir son étude ; il vérifie dans la production de chaque phénomène le rôle de toutes les circonstances qu'il estime capables d'influer sur elle. Il exprime le résultat de ses vastes recherches dans des lois de plus en plus nombreuses, et

(1) Cf. P. M. Périer, *Trois objections contre le miracle*, dans RPA, t. XXX (15 juin 1920), p. 269-271.

(2) Cf. F. Temple, *The Relation between Religion and Science*, p. 220 et 229. L'auteur admet cependant en même temps, p. 217-219, que l'uniformité de la nature est un postulat indispensable de la science, postulat qui d'autre part est imposé par la constatation même de l'uniformité.

(3) *Op. cit.*, vol. II, p. 1-66.

(4) Notons encore qu'en ce qui concerne le moyen âge et même les débuts de l'époque moderne, on ne peut rendre la croyance au miracle seule responsable d'avoir entravé les progrès scientifiques, alors que les méthodes de la science positive n'étaient pas encore constituées, ou ne commençaient qu'à fournir leurs tout premiers résultats.

résume ultérieurement les lois dans une théorie générale qu'il vise à rendre de plus en plus compréhensive, de plus en plus expressive de tout ce qu'il a pu observer et mesurer.

En opérant de la sorte, il suppose que les mêmes antécédents, dans des circonstances semblables, entraînent les mêmes conséquents ; il a le droit et le devoir de le supposer, et cette supposition est la condition de la fécondite de son travail. Nous l'accordons bien volontiers à tous les déterministes, quels qu'ils soient. Le savant qui est à la recherche de la loi à laquelle est soumis un phénomène donné, doit nécessairement présupposer qu'il y a des lois et que dans le cas en question il *pourrait* y en avoir une. Mais il n'y a là qu'une supposition provisoire, ou plutôt un principe servant uniquement à inspirer une méthode et à diriger des recherches. Le déterminisme constitue véritablement un guide indispensable pour l'expérimentateur, une condition *sine qua non* du travail et de la certitude scientifiques , mais il n'est pas par cela même une loi de la réalité. En vertu de sa définition, le travail de la science consiste à exprimer le réel aussi parfaitement que possible dans un langage déterministe ; mais le déterminisme scientifique, tel que nous le considérons pour l'instant, n'est qu'une pure forme, un cadre dans lequel le savant essaye de faire entrer tout ce qui lui est donné dans ses observations et ses expériences. Pur principe de recherche, le déterminisme n'a pas le droit de prétendre refléter la réalité objective elle-même, et le savant qui s'en arme en entrant dans son laboratoire n'est pas pour autant autorisé à affirmer que tous les faits se rattachent à leurs antécédents par un lien nécessaire. La science n'a jamais prouvé que le déterminisme règne dans tous les domaines. Certains auteurs, nous l'avons déjà dit, sont même d'avis que le déterminisme n'est jamais une conclusion du travail scientifique, mais qu'il est *uniquement* une méthode. « Le déterminisme scientifique, écrit M. É. Le Roy, n'est pas à proprement parler une réalité que l'on découvre : c'est un décret que l'on porte » (1). Il se peut que la philosophie contingentiste de M. Le Roy ait donné une tournure quelque peu outrée à cette formule, et nous n'oserions pas dire que *la* science moderne est unanime à ce sujet. A l'heure qu'il est, il y a sans doute encore plus d'un partisan de la formule plus mitigée de Cl. Ber-

(1) *La science positive et les philosophies de la liberté*, dans BCIP, t. I, p. 320, Paris, 1900. - Cf. aussi G. Milhaud, *Essai sur les conditions et les limites de la certitude logique*, p. 131.

nard : « La méthode expérimentale a pour but de trouver le déterminisme ou la cause prochaine des phénomènes de la nature. Le principe sur lequel repose cette méthode est la *certitude* qu'un déterminisme existe » (1).

Que l'on choisisse l'une ou l'autre de ces attitudes, il est clair que, si le déterminisme est principalement un principe de recherche scientifique, rien ne permet d'affirmer au nom de la science l'universalité du règne d'un déterminisme ontologique. Il peut arriver, et il arrive de fait, que l'on ne réussisse pas à trouver la loi d'un phénomène ; rien n empêche que cet échec soit tout simplement dû à ce que le phénomène en question n'obéit pas à une loi (2). La métaphysique thomiste admet précisément que le déterminisme n'est pas universel et qu'il y a des êtres doués de liberté : la science n'est pas faite pour y contredire. L'existence d'un domaine soustrait au déterminisme et où par conséquent l'investigation scientifique ne pourra jamais être couronnée de succès, est d'autant moins inquiétante que la théorie du miracle prétend délimiter son étendue avec une approximation largement suffisante (3).

Il devient dès lors clair que de la réussite de la science on n'a pas le droit de tirer une conclusion hostile au miracle, pas plus qu'on n'aurait celui d'en conclure au caractère rationnel du principe déterministe. La science ne réussit que dans son domaine, qui est celui du déterminisme : ses succès peuvent prouver tout au plus l'existence d'un cours normal et habituel des événements, c'est-à-dire un *certain* déterminisme ; ils ne prouvent pas du tout la nécessité universelle de ce cours ni par conséquent l'inadmissibilité de l'une ou l'autre exception (4).

(1) *La science expérimentale*, p. 78, Paris, 1878.

(2) Ce qui ne veut pas dire qu'il n'a pas de cause ou que cette cause ne soit pas assignable, mais seulement qu'il n'a pas de cause dont le mode d'activité s'exerce toujours et nécessairement de la même façon dans les mêmes circonstances.

(3) Certains logiciens modernes des sciences sont même allés jusqu'à essayer de tirer du caractère du déterminisme scientifique un argument en faveur de la liberté. Voir É. Le Roy, *La science positive et les philosophies de la liberté*, dans BCIP, t. I, p. 313-341, Paris, 1900 ; J. Wilbois, *Sur un argument tiré du déterminisme physique en faveur de la liberté humaine*, dans BCIP, t. III, p. 633-686, Paris, 1901. Le premier auteur écrit p. 340 : « La science postule notre liberté, bien loin de conduire à sa négation ».

(4) Cf. É. Le Roy, *La science positive et les philosophies de la liberté*, dans BCIP, t. I, p. 336-337, Paris, 1900. Le philosophe français montre

Le savant n'a donc aucun motif d'adopter d'avance une attitude d'hostilité à l'égard du miracle. De fait, lorsqu'un événement insolite, merveilleux, vient soudainement faire irruption dans le cadre normal de ses observations, il n'a qu'à noter le fait avec le plus grand nombre possible de circonstances de sa réalisation ; et lorsque des événements semblables se reproduiront, il pourra ultérieurement essayer de les faire rentrer sous une loi. Or, si le miracle se présente comme un fait dû à une cause qui n'intervient pas ordinairement dans la trame des phénomènes, il ne détruit pas pour cela la synthèse que la science aurait pu avoir établie ; il constitue tout simplement un cas nouveau, qui se juxtapose aux autres, et qui demande, comme les autres, à être enregistré avec toutes les circonstances capables d'en faire un jour découvrir la cause. Si certains motifs engagent à conclure que ce fait est dû à l'intervention d'une liberté, et d'une liberté transcendante, et excluent par conséquent une explication strictement scientifique, encore une fois, de quel droit la science proclamerait-elle que *tous* les faits doivent pouvoir être expliqués scientifiquement et doivent pouvoir être ramenés dans les limites du cadre déterministe? M. Goblot raisonne : la foi au déterminisme est nécessaire à la science ; donc il faut rejeter le miracle. La conclusion ne découle pas des prémisses. Il suffit de conclure que ce qui n'est pas soumis au déterminisme ne peut être étudié scientifiquement. « Il n'est pas douteux, disons-nous avec G. Fonsegrive, que ce qui est indéterminé n'est pas scientifique, mais la question est précisément de savoir si tous les événements du monde, si tout sans exception doit entrer dans le domaine de la science » (1). Ce serait faire montre d'une conception bien étroite de la science, que de prétendre que la science, entendez la science déterministe, doit pouvoir atteindre tout le réel. Si le savant juge qu'il a besoin du principe déterministe pour pouvoir conduire une recherche ou formuler une conclusion scientifique, qu'il reste hardiment à l'œuvre dans son cabinet de physique, mais qu'il n'empêche pas les recherches — qu'on les appelle scientifi-

d'ailleurs avec insistance qu'en raison de sa signification la réussite de la science est totalement incapable de prouver la valeur ontologique du déterminisme. « Le succès de nos prévisions, dit-il, constitue la définition même de ce que nous appelons le cours régulier de la nature. Partout où notre prévoyance est en défaut, nous affirmons que la marche normale des choses a été troublée » (*loc. cit.*, p. 337).

(1) Art. *Déterminisme*, dans DTC, t. IV, col. 645. — Comp. É. Meyerson, *Identité et Réalité*, p. 11-15.

ques ou non — de ceux qui prétendent trouver dans certains phénomènes des indices qui permettent et obligent de les rapporter à l'activité d'une cause intelligente et libre.

Du reste, le miracle, loin d'être le règne du caprice, suppose même un certain déterminisme. Il suppose qu'il y a des causes naturelles, qu'elles ont leurs exigences et leurs lois. Quand il définit le miracle, S. Thomas admet manifestement qu'il y a un ordre de la nature, qu'il y a des lois, qu'il y a entre les activités des êtres des enchaînements nécessaires. La résurrection ne serait pas un miracle, si le cadavre n'était pas soumis de par lui-même aux lois de la décomposition. Comme nous l'avons affirmé plus haut en regard de la philosophie de la contingence, la science et le sens commun admettent la constance des lois de la nature. Ce faisant, ils rendent un service appréciable à la théorie du miracle. Loin d'être opposé au « postulat du déterminisme », le miracle l'implique au contraire (1). L'attitude que nous critiquons pour le moment, en supposant que le miracle est la règle, qu'il faut s'attendre à le voir apparaître partout et toujours, est non seulement puérile et déraisonnable ; elle ignore même ce qu'il faut entendre par le miracle.

ARTICLE CINQUIÈME

L'AUTONOMIE DE LA PREUVE THOMISTE DE LA POSSIBILITÉ DU MIRACLE A L'ÉGARD DE LA SCIENCE.

Après avoir établi l'irrecevabilité des objections qu'au nom de la science on a formulées ces derniers temps contre la possibilité et l'admissibilité antécédente du miracle, il faut encore nous arrêter un instant à l'aspect principiel de la question, et insister sur le fait que la science est essentiellement de nature à laisser à la doctrine thomiste une pleine indépendance. Le fondement dernier des réponses que le thomisme peut opposer aux objections que certains hommes de science lui adressent, n'en sera que mieux mis en lumière.

Rappelons que tant la notion du miracle que la preuve de sa possibilité sont conçues chez S. Thomas d'un point de vue purement métaphysique. Le miracle est l'intervention directe de la *cause* surnaturelle dans le cours ordinaire de la nature. Sa possibilité se démontre en par-

(1) Cf. L. Lescoeur, *op. cit.*, p. 76-77.

tant de la notion de cette cause surnaturelle et de ses rapports avec les causes secondes qui sont un effet de sa toute-puissance : puisque Dieu est l'Être infini et tout-puissant, qu'il est l'auteur adéquat de tout ce qui est, qu'il a librement choisi l'ordre du monde dont il est la cause, que cet ordre dépend totalement et à chaque instant de son activité, il serait contradictoire que Dieu ne puisse, à supposer qu'il existe pour cela des motifs proportionnés et dignes de la Sagesse infinie, intervenir dans son œuvre par une action directe, indépendamment de l'activité normale et naturelle des causes secondes. La démonstration de cette thèse et de tous ses présupposés est du ressort exclusif de la métaphysique.

Or, la science — c'est une première considération — n'a pas à s'occuper des causes au sens métaphysique du mot ; elle ne s'occupe que des phénomènes, et, en vertu des méthodes qui lui sont propres, elle ne saurait s'occuper d'autre chose que des phénomènes. Elle vise à les décrire aussi minutieusement qu'il est possible, à les classer, à rechercher les conditions de leur réalisation, à déterminer de la sorte leurs antécédents invariables. Mais l'influx causal de l'antécédent sur le conséquent est une notion qui lui échappe totalement, et bien souvent elle est la première à en convenir. Dans ces conditions, l'objection contre le miracle manque de base (1).

Il arrive pourtant que l'homme de science parle de la cause d'un phénomène. Que prétend-il dire en ce cas? Ou du moins qu'a-t-il le droit d'entendre par là? Il peut se servir de ce mot de « cause » dans un sens impropre pour désigner uniquement l'antécédent invariable, la « condition immédiate » (2) ; ce n'est alors qu'une question de terminologie sans trop grande importance. Ou bien, empiétant plus ou moins sur un domaine qui n'est pas celui du savant comme tel, il s'exprime en métaphysicien : ce cas, qui est fréquent, demande quelque peu d'attention, car il engendre mainte confusion dangereuse. Le P. J. de Tonquédec a écrit fort justement qu' « une métaphysique est bien souvent latente à l'intérieur des raisonnements scientifiques » (3). Tout homme d'ailleurs, parce que homme, est nécessairement philosophe, et il est si naturel de faire de la métaphysique, même quand on prétend ne pas en faire ! Seule une réflexion parfois fort délicate parvient à faire le dé-

(1) Cf. J. B. Mozley, *op. cit.*, p. 49-50.
(2) É. Boutroux, *De la contingence des lois de la nature*, p. 20.
(3) *Op. cit.*, p. 156.

part dans une affirmation prétendument scientifique entre ce qui est proprement scientifique et ce qui est du ressort de la philosophie.

Chez Stuart Mill par exemple, la confusion des deux points de vue est patente. Mill a beau refuser *a priori* toute métaphysique et prétendre n'admettre d'autre réalité que celle qui peut être objet d'expérience et d'observation ; il a beau affirmer que « la Loi de Causalité... n'est que cette loi familière, trouvée par l'observation, de l'inviolabilité de succession entre un fait naturel et quelque autre fait qui l'a précédé »(1) ; il n'omet pas pour cela d'examiner quelles raisons pourraient nous déterminer à rattacher un événement merveilleux à une cause naturelle ou à une cause surnaturelle (2). Or, quand on parle de cause surnaturelle, et que l'on place en regard d'elle les causes naturelles, il est manifeste qu'on entend par le mot de « cause » autre chose qu'un simple antécédent phénoménal. Quoi qu'il en dise, Stuart Mill abandonne parfois le terrain proprement empiriste et scientifique, pour se placer sur celui de la métaphysique.

Il faut tenir compte du danger de confondre ces deux domaines distincts, lorsqu'on veut préciser quelle peut être l'attitude de la science à l'égard du miracle. Le savant peut se croire autorisé à nier la métaphysique et à nier l'existence d'une cause au sens transcendant du mot, mais ce n'est pas en tant que savant. Ce n'est pas parce qu'il n'étudie que les antécédents phénoménaux des phénomènes qu'il peut affirmer que tout phénomène est nécessairement conditionné par un autre phénomène. La logique la plus élémentaire exige que l'on distingue clairement ce qui est affirmé au nom de la science et de ses méthodes, et ce qui est le fait d'arrières-pensées, conscientes ou non, d'ordre philosophique.

Appuyée sur le principe du déterminisme, la science se donne pour rôle d'étudier l'uniformité dans le cours de la nature, de déterminer les lois auxquelles les phénomènes obéissent dans leur apparition et leur succession. Laissons-lui le droit de choisir cet objet et de fixer le détail des méthodes au moyen desquelles elle pourra l'étudier. Mais si le miracle est le fait d'une cause libre, et conséquemment une exception au déterminisme, il n'appartient pas à la science de l'intégrer dans son système, et encore moins de dire si une telle exception est possible ou non. Elle a son domaine à elle où elle peut travailler librement ; mais elle ne saurait prétendre à bon droit que son domaine est le seul pos-

(1) *Système de Logique*, vol. I, p. 369.
(2) *Ibid.*, vol. II, p. 165-166 ; *Essais sur la Religion*, p. 214-220.

sible, et qu'il n'existe rien en dehors de lui. N'étudiant, en vertu de sa définition même, que le seul monde matériel, comment se prononcerait-elle au sujet de Dieu et de ses attributs, et conséquemment au sujet d'une intervention immédiate de la cause première dans le monde?

Les adversaires du miracle perdent de vue que la science ne constitue qu'une partie, très respectable sans doute, mais partie quand même, de nos moyens de connaître. Le prétendu conflit de la science et du miracle ne résulte donc pas de l'esprit scientifique ; il est dû à l'absence d'une critique qui attribue à la science et à la philosophie leurs places respectives dans l'ensemble de nos connaissances. Aussi toutes les objections que nous avons entendu faire contre la possibilité du miracle, impliquent-elles un empiétement des savants ou des logiciens de la science sur un terrain qui n'est pas le terrain proprement scientifique. Et il ne saurait en être autrement si la preuve de la possibilité du miracle est tout entière conçue, comme c'est le cas chez S. Thomas, d'un point de vue métaphysique. J. de Bonniot dit fort bien : « Que le miracle soit condamné par la science, c'est un préjugé, et ce préjugé n'a rien de savant » (1).

Est-il donc vrai, comme le prétend J. Bois, que le savant ne peut se préoccuper que des faits, et doit faire « le vide métaphysique » (2)? L'assertion est vraie en ce sens que la méthode du savant est totalement étrangère à la méthode métaphysique, et que le savant ne doit pas avoir comme tel des préoccupations d'ordre philosophique. Elle serait fausse au contraire, si elle prétendait dire que le savant, en tant qu'homme complet, et pas seulement en tant que savant, a le droit de s'affranchir de tout principe métaphysique, qu'il peut par exemple négliger les grandes lois du sens commun, telles que les principes d'identité et de contradiction, qui sont impliquées dans toute affirmation, fût-elle scientifique. Le « vide métaphysique » à faire par le savant ne porte que sur la méthode et sur la valeur des conclusions proprement scientifiques (3).

Il résulte également de ce qui précède que le terme « impossible »

(1) *Op. cit.*, p. VII. — Cf. aussi G. SORTAIS, *op. cit.* p. 155 : « certains savants ont affublé d'une étiquette scientifique leurs élucubrations philosophiques ».

(2) *Le Miracle moderne*, p. 10, Paris, 1907.

(3) Certains cependant préfèrent dire que la science implique nécessairement une ontologie. Cf. É. MEYERSON, *De l'explication dans les sciences*, t. I, p. 3-50. En toute hypothèse il faut distinguer ce qui serait philosophique de ce qui est proprement scientifique et expérimental.

employé sans restriction n'est pas un terme digne du véritable savant. La science ne s'occupe que de ce qui est ; que de fois ne l'affirme t-elle pas avec fierté ! Le mot « impossible » appartient proprement à la philosophie, c'est-à-dire à la discipline qui a pour fonction de faire la synthèse de nos connaissances et de critiquer la valeur de chacune d'elles, d'assigner à chacune sa place dans un ensemble, de déterminer ce qui est possible et impossible, de fixer les conditions de l'absurde et du contradictoire.

On dira peut-être qu'il y a non seulement des impossibilités métaphysiques, mais aussi des impossibilités physiques et morales. Il s'agit de s'entendre sur la portée exacte de ces expressions. Une impossibilité physique ou morale est essentiellement relative. Affirmer qu'une chose est physiquement impossible, c'est dire seulement qu'elle est impossible dans le cadre restreint des lois physiques, aussi longtemps que les lois physiques, telles que la science les énonce, restent ce qu'elles sont, ou plutôt aussi longtemps que l'on ne considère que les agents physiques dont les activités constituent l'objet des lois en question (1). S. Thomas distinguait déjà ce qui est impossible absolument, en vertu de la contradiction qui existe entre un sujet et un prédicat, et ce qui n'est impossible que pour tel ou tel agent déterminé (2).

Or, celui qui affirme l'impossibilité du miracle, entend évidemment parler d'une impossibilité absolue, vu que le miracle est par définition un fait dû à la Cause dont dépendent toutes les autres. Dès lors la science, qui n'est qu'une partie du savoir humain et qui n'a aucune compétence pour traiter de la cause première, n'a rien à voir en la matière.

Il ne manque pas d'intérêt de constater que depuis une bonne trentaine d'années la science s'est mise à abandonner définitivement les prétentions métaphysiques qu'elle a eues jadis, et qu'elle avait encore, quoiqu'inconsciemment, en plein XIX^{e} siècle (3). La science d'aujour-

(1) Quant à savoir jusqu'à quel point le *savant* peut conclure à une impossibilité physique, c'est là une question sur laquelle nous aurons l'occasion de revenir au chap. VI, art. 2, § 2.

(2) Voir plus haut, p. 76-79.

(3) Il serait facile de montrer qu'A. Comte p. ex. qui déclarait ne vouloir que de la science positive et s'insurgeait violemment contre la métaphysique, a gardé à plus d'un point de vue les allures d'un métaphysicien. Ce qui n'empêche du reste pas que les vues de Comte sur la méthode de la science positive aient malgré tout contribué pour une large part à dégager la science de ses préoccupations métaphysiques.

d'hui n'est pas du tout celle d'il y a cinquante ou même quarante ans(1).

L'engouement pour les sciences d'observation, soutenu par la philosophie positiviste, constitua au milieu du siècle dernier une première tentative pour se défaire d'un vêtement métaphysique que l'on voulut bien croire complètement usé. Le monde savant cria bientôt sur tous les tons que c'en était fait du règne des abstractions et de l'*a priori*(2). En précisant en quoi devait consister la méthode des sciences positives, des auteurs comme Cl. Bernard provoquèrent un nouveau pas en avant. Mais alors, à la fin du siècle, sous l'influence de facteurs variés tant d'ordre scientifique que d'ordre philosophique (3), naquit le mouvement que l'on a appelé depuis « la critique des sciences ». La justesse d'un grand nombre d'affirmations de cette critique est reconnue chaque jour davantage. Sans doute il y eut, comme dans tout mouvement nouveau, des exagérations qui donnèrent lieu à de vives controverses, et même à l'heure actuelle nous sommes loin d'un accord parfait sur tous les points ; on peut dire toutefois que d'une façon générale les vues de P. Duhem (4), H. Poincaré (5), É. Le Roy (6), G. Milhaud (7),

(1) Cf. É. Boutroux, *Science et Religion dans la philosophie contemporaine*, p. 229 : « Naguère encore, la science était la connaissance absolue de la nature des choses. Elle était le savoir, certain et définitif, par opposition à la croyance, variable et individuelle ; et, forte des conquêtes qu'elle devait à la découverte de ses vrais principes, elle ne voyait pas de limites à sa portée et à ses droits. C'était, en somme, la métaphysique antique, avec son ambition de connaissance parfaite, transportée dans le monde de l'expérience.... Mais n'est-il pas juste de dire que cette conception de la science, comme savoir absolu et sans bornes, ne s'est pas maintenue, et que la science d'aujourd'hui se fait, de sa signification, une idée tout autre » ?

(2) Cf., à titre d'exemple, J. B. Stallo, *La matière et la Physique moderne*, Paris, 1884. Voir en particulier p. xiv.

(3) Qu'on se rappelle p. ex. la philosophie d'É. Boutroux et J. Lachelier, dépendant elle-même en partie de celle de F. Ravaisson et du néo-kantisme français. Cf. É. Boutroux, *De la contingence des lois de la nature* ; id., *De l'idée de loi naturelle dans la science et la philosophie contemporaines*, Paris, 1895 ; J. Lachelier, *Du fondement de l'induction*, 2e éd., Paris, 1896

(4) Voir surtout *La Théorie physique*, qui réunit toutes les conclusions établies par les études antérieures de l'auteur. Les pp. 53-76 établissent le caractère traditionnel de plusieurs éléments de cette « critique moderne ». — Les principales idées de cet ouvrage ont été assez bien résumées par P. de Vrégille, *La valeur des théories physiques*, dans Ét, t. 107 (5 mai 1906). p. 349-373. Cf. aussi *Qu'est-ce que la science* ? (Cahiers de NJ, 5), p. 7-44, Paris, 1926.

(5) *La Valeur de la Science* ; *La Science et l'Hypothèse*. Et accessoire-

J. Wilbois (1) — pour ne citer que les noms principaux — rallient de très nombreux suffrages des savants et des philosophes, sans distinction de croyances religieuses ou d'opinions purement métaphysiques.

La science ne prétend plus désormais fournir une explication des phénomènes (2), ni pénétrer jusqu'aux essences ou aux natures des êtres physiques, ni même atteindre *la* réalité objective. Elle laisse ce soin à la métaphysique, quelle que soit d'ailleurs sa pensée au sujet de la valeur de celle-ci (3). Soucieuse de se fonder sur la seule expérience, quitte à limiter par le fait même son étendue et sa valeur philosophique (4), elle entend uniquement résumer de la façon la plus complète, la plus commode, et la plus simple, les données de l'expérience telles qu'elles lui sont fournies à travers ses instruments et ses opérations de mesure. Parfois même ses théories visent à n'être qu'une économie de la pensée (5), ce qui est loin d'une représentation objective et complète de la réalité. Elle sait d'ailleurs que ses opérations de mesure, qui constituent la part la plus précise de son œuvre, sont nécessairement imparfaites, provisoires,

ment : *Science et Méthode* ; *Dernières pensées.* —Cf. *Qu'est-ce que la science?* p. 45-95.

(6) *Science et Philosophie*, dans RMM, 1899, p. 503-562 ; *Un positivisme nouveau*, dans RMM, 1901, p. 138-153 ; *De la valeur objective des lois physiques*, dans BSFP, 1901, p. 5-32 ; *La science positive et les philosophies de la liberté*, dans BCIP, t. I, p. 313-341, Paris, 1900.

(7) *Essai sur les conditions et les limites de la certitude logique* ; *Le Rationnel.*

(1) *La Méthode des sciences physiques*, dans RMM, 1899, p. 579-615, et 1900, p. 291-322 ; *L'Esprit positif*, dans RMM, 1901, p. 154-209, 579-645, et 1902, p. 69-105, 334-370, 565-612 ; *Sur un argument tiré du déterminisme physique en faveur de la liberté humaine*, dans BCIP, t. III, p. 633-686, Paris, 1901. — On trouvera une bonne vue d'ensemble sur les caractères principaux du travail scientifique moderne, dans l'article de M. F. Renoirte, *La théorie physique*, dans RNS, 1923, p. 349-375.

(2) Cf. cependant É. Meyerson, *De l'explication dans les sciences*, t. I, p. 33-50, pour lequel « la science recherche l'explication ». Mais il s'agit de la science expérimentale comme telle.

(3) Au sujet des rapports entre la science et la métaphysique, voir en particulier P. Duhem, *op. cit.*, et surtout le chapitre intitulé *Physique de Croyant*, p. 413-472.

(4) É. Boutroux, *Science et Religion dans la philosophie contemporaine*, p. 230.

(5) C'est la conception que reflétaient déjà tous les ouvrages scientifiques d'E. Mach. Elle n'a peut-être jamais été exprimée avec autant de vigueur et de netteté que chez ce savant.

approximatives, et, qui plus est, qu'elle ne part pas et qu'elle ne saurait pas partir d'un donné absolument pur, la moindre de ses affirmations étant dépendante de positions librement prises au préalable par le savant. La science a seulement le souci de respecter le plus possible le donné, et surtout celui de respecter dans ses déductions et combinaisons les lois de la logique formelle. On a même été jusqu'à dire que toute expérience suppose la Physique toute entière, et que « la science est un cercle vicieux qui ne tient que par une cohérence intérieure » (1).

Sans doute la science tend à ce que, grâce à des accroissements progressifs et des corrections sans cesse renouvelées, l'*ensemble* de ses lois et de ses théories exprime de plus en plus parfaitement l'universalité des phénomènes, et à ce qu'elle devienne de la sorte de plus en plus objective ; mais elle ne dit plus comme jadis que chaque loi ni même que l'ensemble des lois représente fidèlement la réalité telle qu'elle existe en soi, et elle se rend de plus en plus compte de l'immense part de subjectivité incluse dans ses opérations et ses conclusions.

Parmi les savants et les logiciens modernes une fraction avancée ne voit plus aucune incompatibilité entre la liberté et le déterminisme, et se hasarde même à prouver la liberté humaine par la nature du déterminisme scientifique. Nous avons déjà antérieurement fait allusion à ce courant d'idées représenté en particulier par M. É. Le Roy et J. Wilbois (2).

Le savant moderne entend également se prononcer de moins en moins sur la question de la possibilité ou de l'impossibilité d'un phénomène ; il enregistre ce qui se présente, et se déclare prêt à enregistrer et à soumettre à un examen conforme à ses méthodes tout ce qui pourrait se présenter, fût-ce même une résurrection (3). Le progrès des sciences et les découvertes incessantes de nouvelles merveilles n'ont d'ailleurs pas été sans influence sur cet état d'esprit. Certes, les adversaires du miracle, pour étayer l'objection des forces inconnues contre

(1) J. Wilbois, *Sur un argument tiré du déterminisme physique en faveur de la liberté humaine*, dans BCIP, t. III, p. 641, Paris, 1901.

(2) Cf. p. 217, note 3.

(3) T. H. Huxley lui-même, *Collected Essays*, vol. VI, p. 157, reconnaît que les prétendus miracles font partie du complexus des phénomènes dont l'observation permet d'élaborer les lois de la nature. C'est le préjugé naturaliste d'autre part qui lui fait nier le miracle.

la discernabilité des faits miraculeux (1), et pour pouvoir affirmer avec une plus grande assurance que tout fait merveilleux doit être susceptible, soit actuellement, soit dans un avenir plus ou moins éloigné, d'une explication purement naturelle, sont souvent les premiers à déclarer que la science dit toujours trop tôt que quelque chose est impossible (2). Cette attitude contribue néanmoins, à sa manière, à faire disparaître le vieux préjugé qui déclarait, au nom de la science(!), l'*impossibilité* du miracle.

L'esprit scientifique actuel se montre de plus en plus disposé à souscrire à cette affirmation de J. B. Stallo : « Généralement parlant, l'inconcevabilité d'un fait physique, par suite de son désaccord avec des notions préconçues, n'est pas une preuve de son impossibilité ou de sa non-existence »(3).

Cette prudente réserve de la part du monde savant, étrangère à toute arrière-pensée d'ordre religieux, mais basée uniquement sur des considérations de logique scientifique, ne peut que rendre service à la théorie thomiste du miracle. La science moderne, en reconnaissant mieux que jadis jusqu'où ses prétentions peuvent légitimement s'étendre, est de moins en moins favorable à tout argument *a priori* contre le miracle (4). Et il se fait même que plus la critique des sciences progresse, plus le miracle sent sa position fortifiée. La théorie du miracle acquiert désormais une autonomie de plus en plus grande, que la science, devenant consciente de son objet, des limites de son domaine propre, et de ses méthodes, ne cherche plus à lui ravir ou à lui contester.

Une dernière remarque s'impose. En montrant comment la théorie thomiste du miracle bénéficie de l'état présent de la logique et de la critique des sciences, nous avons eu surtout en vue les opinions des physiciens et des mathématiciens. Si nous n'avons guère considéré expli-

(1) Nous rencontrerons cette objection au chap. VI.

(2) Voir p. ex. A. CHIDE, *art. cit.*, p. 240-242 ; A. FRANCE, *op. cit.*, p. 202-205 ; T. H. HUXLEY, *Collected Essays*, vol. V, p. 197-199 (coll. p. 226-227), et vol. VI, p. 155-157 ; P. SAINTYVES, *Le Discernement du Miracle*, p. 111-122.

(3) *Op. cit.*, p. 109. — On connaît aussi le mot d'Arago : « Celui qui en dehors des mathématiques pures, prononce le mot *impossible*, manque de prudence ». Le thomiste ajoutera évidemment : « et en dehors de la métaphysique ».

(4) Cf. J. T. DRISCOLL, art. *Miracle*, dans CE, t. X, p. 341.

citement les sciences de la vie, c'est que ces dernières n'ont pas été l'objet d'une littérature aussi vaste et aussi novatrice que les sciences physiques, dont l'évolution rapide a davantage attiré les regards des philosophes de la science. D'autre part, en ce qui concerne la question de la possibilité du miracle, nous ne croyons pas qu'il y a lieu de faire une distinction entre les lois physiques et biologiques. Tout ce que nous avons dit de la nature des lois scientifiques, peut s'appliquer, *mutatis mutandis*, aux unes comme aux autres. A ceux qui opposent le miracle et les lois naturelles, il faut répondre que celles-ci sont hypothétiques, provisoires, approchées ; or, ces caractères appartiennent à toutes les lois, quelles qu'elles soient.

Nous concluons qu'au point de vue de la possibilité du miracle, la doctrine thomiste n'a rien à craindre de la part de la science positive, et qu'en fait l'attitude de celle-ci à l'égard du miracle est moins hostile qu'elle ne l'a été jadis (1). Si les difficultés reviennent sur un autre terrain, nous aurons plus loin l'occasion de les rencontrer.

(1) Cf. J. A. Mac Culloch, art. *Miracles*, dans ERE, t. VIII, p. 687.

CHAPITRE IV

LE MIRACLE DANS L'APOLOGÉTIQUE THOMISTE

ARTICLE PREMIER

THÉORIE GÉNÉRALE DE LA VALEUR PROBANTE DU MIRACLE.

La théorie générale de la valeur probante du miracle (1) est, chez S. Thomas, d'une simplicité et d'une sobriété remarquables, et elle s'harmonise parfaitement avec la définition même du fait miraculeux.

Le miracle tient sa signification de ce qu'il est l'effet extraordinaire opéré par Dieu seul, et par conséquent le fait essentiellement et exclusivement divin. Partout où il apparaît en connexion avec la doctrine proposée par un prédicateur (2), il garantit que Dieu lui-même approuve cette doctrine, la reconnaît comme sienne, l'authentique, de la même manière que le sceau royal dont est muni un décret garantit que celui-ci provient du roi lui-même (3). Aussi S. Thomas proclame-t-il continuellement que le miracle est un « argumentum fidei », destiné à confirmer la vérité révélée. Ce qui dépasse la raison humaine et ne saurait par conséquent être prouvé par des arguments basés sur le raisonnement humain, peut et doit l'être par des effets qui, dépassant la capacité de tous les êtres créés, sont les effets propres de Dieu (4). Le thau-

(1) Nous ne nous occupons plus désormais que des miracles d'ordre sensible qui manifestent le surnaturel, les seuls qui puissent être des éléments d'une construction apologétique.

(2) S. Thomas ne précise pas les différents degrés de cette connexion. Les thomistes modernes distinguent ici connexion explicite et implicite. Voir p. ex. A. de Poulpiquet, *Le Miracle et ses suppléances*, p. 220 et ss., et R. Garrigou-Lagrange, *De Revelatione*, vol. II, p. 103 et 104.

(3) 3ª q. 43 art. 1 ; *in I Cor. XII* lect. 2 ; *in Symb. Apost. Expos.* c. 1.

(4) 1ª 2ae q. 111 art. 4 ; 2ª 2ae q. 5 art. 2, q. 171 art. 1, q. 178 art. 1 ; 3ª q. 43 art. 1 ; *III Sent.* d. 21 q. 2 art. 3 ; *Contra Gent.* l. I c. 6, l. III c. 154, l. IV c. 55 ; *De Pot.* q. 6 art. 9 ; *in Joa. V* lect. 2 ; *in I Cor. XII* lect. 2 ; *Comp. theol.* c. 126 et 137 ; *in Symb. Apost. Expos.* c. 1 ; etc.

maturge qui, à l'appui de son enseignement, opère des miracles, prouve par là qu'il est envoyé de Dieu (1), que Dieu parle par sa bouche (2), et que sa doctrine est donc véritablement révélée par Dieu même. La raison unique et évidente en est que Dieu, qui est essentiellement la Vérité même, ne saurait en aucune façon attester l'erreur (3).

Pareillement le miracle peut, s'il est mis en rapport avec la conduite du thaumaturge plutôt qu'avec son enseignement, être la garantie divine d'une vie sainte (4). Le même raisonnement s'applique ici en son entièreté : de même que Dieu ne peut témoigner en faveur de l'erreur, ainsi ne peut-il, par un miracle, approuver le péché ou une conduite qui ne serait pas absolument conforme à sa divine volonté. C'est ce qui permet de comprendre que les pécheurs peuvent opérer des miracles, si ceux-ci servent à confirmer une doctrine véritablement révélée, mais non s'ils doivent servir à la recommandation de leur conduite (5).

Telle est, exposée dans toute sa simplicité, la marche générale de la preuve par le miracle, telle que l'énonce le Docteur Angélique. Remarquons en passant que cette preuve n'est pas une démonstration directe qui, partant de la cause ou de l'effet propre, fasse voir en elle-même la vérité de la conclusion, mais une démonstration indirecte concluant du signe sensible à l'existence de la chose signifiée (6). Mais quoi qu'en dise M. É. Le Roy, S. Thomas admet bien la preuve « vulgaire », celle qui constitue aux yeux du philosophe français, « le triomphe de l'extrinsécisme » (7).

(1) *In Gal. III* lect. 2.

(2) *III Sent.* d. 23 q. 3 art. 2 ad 2, d. 25 q. 2 art. 1 sol. 4 ad 4.

(3) $2^a\ 2^{ae}$ q. 5 art. 2, q. 96 art. 4 ; *De Pot.* q. 6 art. 5 ; *Quodl.* 2 art. 6 ad 4 ; *in Joa. IX* lect. 3 ; *in II Thess. II* lect. 2.

(4) $2^a\ 2^{ae}$ q. 178 art. 2 ; 3^a q. 43 art. 1 ; *Quodl.* 2 art. 6 ad 4 ; *in Joa. IX* lect. 3 ; *in I Cor. XII* lect. 2.

(5) Voir plus haut, p. 143.

(6) Voir cette distinction nettement affirmée 3^a q. 55 art. 5, coll. *III Sent.* d. 24 q. 1 art. 2 sol. 2 ad 4. — Notons aussi que, lorsque S. Thomas parle d'« humanae rationes » qui soutiennent la foi ou y conduisent, il peut s'agir soit des motifs de crédibilité qui sont des signes de la révélation, tels que le miracle, soit d'arguments qui établissent la convenance ou la non-impossibilité des dogmes en eux-mêmes, ou qui prouvent même certaines vérités qui peuvent être objet de science aussi bien qu'objet de foi.

(7) *Essai sur la notion du miracle*, dans APC, t. 153 (nov. 1906), p. 184.

Avant de préciser davantage la valeur de cette preuve, sa place dans l'apologétique, et surtout le rôle qu'elle joue par rapport à l'admission de la vérité révélée et à la foi, disons quelques mots des antécédents de la conception thomiste, et montrons comment elle diffère de celle de S. Augustin. Cela permettra d'apercevoir encore davantage les rapports étroits entre la théorie de la valeur probante et la notion du miracle.

ARTICLE DEUXIÈME

LA GENÈSE DE LA THÉORIE THOMISTE DE LA VALEUR PROBANTE DU MIRACLE.

A en croire A. Sabatier, la scolastique aurait transformé la notion du miracle qu'elle trouvait dans S. Augustin, en vue de l'adapter à l'apologétique qui depuis S. Justin était devenue traditionnelle, ou plus clairement, afin de « montrer avec précision et rigueur en quoi le miracle, en tant que prodige, était preuve de révélation divine et preuve de vérité » (1). L'accusation — car c'en est une — vise en particulier S. Thomas.

Cette thèse contient plusieurs inexactitudes. Elle insinue tout d'abord que depuis S. Justin le miracle fut toujours considéré comme preuve au sens strict : ce qui est pour le moins exagéré. Le choix de S. Justin comme *terminus a quo* d'une nouvelle méthode apologétique est lui-même fort sujet à caution : mais le problème qui se pose à ce propos est trop vaste pour que nous puissions songer à le discuter ici ; il n'entre d'ailleurs pas dans les cadres de notre étude (2). Seule la raison

(1) *Op. cit.*, p. 76-77.

(2) Ce problème est le suivant : les écrits du Nouveau Testament, les Évangiles en particulier, attribuent explicitement un rôle apologétique au miracle, qu'ils font même souvent consister dans le fait d'être une preuve suffisante et directe de la vérité du christianisme. A l'époque postapostolique au contraire, l'apologétique ne fait plus que d'assez rares appels au miracle. Bientôt cependant il y a une reprise de l'argument, mais faut-il la dater de S. Justin, ou ne commence-t-elle, comme le prétend J. Turmel, *Histoire de la théologie positive depuis l'origine jusqu'au concile de Trente*, 4e éd., p. 11, Paris, [1904], qu'avec Origène dans l'Église grecque, avec Arnobe dans l'Église latine? De plus et surtout, quels sont les motifs qui ont dicté aux apologistes ces diverses attitudes? Une étude complète et critique n'existe pas encore à ce sujet. Tout récemment encore, A. Fri-

assignée par A. Sabatier à la transformation de la notion augustinienne du miracle (1) nous intéresse pour le moment. Nous avons attribué cette transformation aux spéculations métaphysiques des docteurs médiévaux et à l'influence de l'aristotélisme. Pour montrer que l'influence de l'apologétique est totalement hors cause, il suffira d'examiner brièvement comment a évolué le rôle assigné au miracle à partir de S. Augustin jusqu'au XIII[e] siècle. Par le fait même nous expliquerons génétiquement la théorie thomiste relative à la force probante du miracle.

Il ne peut faire de doute que S. Augustin ait reconnu au miracle une certaine efficacité pour amener les hommes à la religion chrétienne : maint passage de ses œuvres déclare ou suppose que le miracle sert réellement à l'édification ou à la confirmation de la foi (2).

DRIJHSEN, *Le Problème du Miracle dans le Christianisme primitif*, Strasbourg, 1925, a étudié certains aspects de la question, mais son ouvrage paraît tendancieux. On se renseignera avantageusement chez les auteurs suivants : X. M. LE BACHELET, art. *Apologétique. Apologie*, dans DA, t. I, col. 191-198 (voir la bibliographie donnée par cet auteur, p. 198-199) ; G. BAREILLE, art. *Apologistes* (*Les Pères*), dans DTC, t. I, col. 1580-1602 ; A. GARDEIL, art. *Crédibilité*, dans DTC, t.III, col. 2240 et ss. ; L. MAISONNEUVE, art. *Apologétique*, dans DTC, t. I, col. 1533-1535 ; J. MARTIN, *L'Apologétique traditionnelle*, vol. I, Paris, [1905] ; G. SCHMITT, *Die Apologie der ersten Jahrhunderte in historisch-systematischer Darstellung*, Mainz, 1890 ; J. TURMEL, *op. cit.*, p. 9-13 ; A. VAN WEDDINGEN, *op. cit.*, p. 49-65 ; H. WEINEL, *Die Wirkungen des Geistes und der Geister im nachapostolischen Zeitalter bis auf Irenäus*, p. 55-57, Freiburg, 1899 ; O. ZOECKLER, *Geschichte der Apologie des Christentums*, Gütersloh, 1907.

(1) Rappelons que l'auteur expose d'ailleurs inadéquatement cette notion. Voir plus haut, p. 31-32.

(2) *Epist.* 111 n. 5 (PL, 33, col. 425) ; *De Serm. Dni* l. II c. 25 n. 84 (PL, 34, col. 1307) ; *En. in Joa.* tr. XLIX n. 11 (PL, 35, col. 1752) ; *Sermo* 88 c. 1-2 (PL, 38, col. 539-540), *Sermo* 126 c. 4-5 (col. 700-701), *Sermo* 316 c. 1 (col. 1432), *Sermo* 319 c. 1 (col. 1440) ; *Civ. Dei* l. X c. 8-9 (PL, 41, col. 285-286), c. 12 (col. 291), c. 16-17 (col. 294-296), l. XXI c. 6 n. 1 (col. 716), l. XXII c. 5 (col. 756-757), c. 8 n. 1 (col. 760), c. 9-10 (col. 771-772) ; *De util. cred.* c. 14 (PL, 42, col. 88), c. 16-17 (col. 89-91) ; *De Trin.* l. III c. 4 (col. 874), c. 10 (col. 879) ; *De peccat. merit. et remiss.* l. II c. 32 (PL, 44, col. 182). — On a opposé le passage de l'*Epist. contra Donatistas* (= *De unit. Eccl.*), c. 19 n. 49-50 (PL, 43, col. 428-430), d'après lequel il faudrait faire partie de l'Église avant de pouvoir se prononcer sur l'origine divine d'un fait merveilleux. Il n'est pas étonnant que M. É. LE ROY, *art. cit.*, dans APC, t. 153 (nov. 1906), p. 188-189, l'exploite en faveur de son système. Tout d'abord cet ouvrage ne semble pas authentique. Voir

Mais de quelle façon concrète le fait miraculeux achemine-t-il l'infidèle vers la foi ou confirme t-il la foi du croyant ? Est-ce que pour S. Augustin la constatation d'un miracle fournit comme pour S. Thomas un élément d'un raisonnement concluant à la divinité du christianisme? Est-ce que pour lui aussi le miracle est directement le critère irréfragable de l'authenticité divine de la révélation?

Nous croyons que l'évêque d'Hippone, sans exclure ce rôle (1), se fait en général une autre idée de la fonction du fait miraculeux, et cela paraît assez naturel, si l'on considère qu'il met surtout en lumière l'aspect psychologique du miracle. Il se place au même point de vue en parlant du rôle que le miracle est appelé à jouer. Le fait miraculeux est le fait qui étonne ; il agira sur nous pour autant qu'il est étonnant. Il aura dès lors pour effet non pas tant de fournir une garantie directe de la divinité du christianisme ou une preuve de la mission divine du thaumaturge, mais d'exciter, de frapper, d'attirer l'attention, et de mouvoir ainsi les hommes à croire. Les merveilles de la nature devraient suffire à nous amener à Dieu, mais, par suite de leur fréquence, elles ne nous disent plus rien : « assiduitate viluerunt » (2). Dieu, dans sa bonté providentielle, a pourvu à d'autres moyens : pour réveiller nos facultés distraites ou assoupies, et nous amener de la sorte à nous préoccuper des choses religieuses, il aura recours à des phénomènes

K. Adam, *Notizen zur Echtheitsfrage der Augustin zugesprochenen Schrift* de unitate Ecclesiae, dans TQ, 1909, p. 86-115, et E. Portalié, art. *Augustin (Saint)*, dans DTC, t. I, col. 2295. A supposer qu'il le fût, il faudrait rapprocher ce texte de celui du *Contra Epist. Manichaei* c. 5 (PL, 42, col. 176) : « Ego vero Evangelio non crederem, nisi me catholicae Ecclesiae commoveret auctoritas », et conclure tout au plus que d'après S. Augustin le miracle ne joue dans la construction apologétique qu'un rôle subordonné, qui ne suppose pas que son origine divine soit reconnue avec certitude. Nous préciserons à l'instant quel est ce rôle et quelle place revient au miracle dans l'ensemble des motifs de crédibilité.

(1) Voir p. ex. *Civ. Dei* l. XXII c. 9 (PL, 41, col. 771-772). Cf. à ce sujet A. Stolz, *Zu den Wunderkapiteln im* 22. *Buch der* Civitas Dei, dans TG, 1926, p. 852.

(2) *Epist.* 137 c. 3 n. 10 (PL, 33, col. 519) ; *En. in Joa.* tr. VIII n. 1 (PL, 35, col. 1450), tr. IX n. 1 (col. 1458), tr. XXIV n. 1 (col. 1593) ; *En. in Ps.* 90 n. 6 (PL, 37, col. 1164), *in Ps.* 110 n. 4 (col. 1465), *in Ps.* 118 *Sermo* 27 (*in v.* 129) (col. 1580) ; *Sermo* 126 c. 3 n. 4 (PL, 38, col. 699-700), *Sermo* 130 n. 1 (col. 725), *Sermo* 242 c. 1 (col. 1139), *Sermo* 247 n. 2 (col. 1158) ; *Civ. Dei* l. X c. 12 (PL, 41, col. 291), l. XXI c. 4, n. 3 (col. 713) ; *De util. cred.* c. 16 (PL, 42, col. 90).

insolites et extraordinaires. Le miracle constitue ainsi une invitation à la foi plutôt qu'il ne fournit une démonstration rigoureuse (1). Il est efficace, parce que, par sa rareté et son étrangeté, il cause l'étonnement (2).

Cette conception augustinienne implique, semble-t-il, que le miracle ne constitue pas une preuve au sens propre et absolument suffisante par elle-même : son rôle essentiel consiste à attirer l'attention sur le fait religieux, et la justification rationnelle de la foi vient surtout d'autres motifs de crédibilité, tels que l'excellence de la doctrine du Christ ou la catholicité et la sainteté de l'Église. Le miracle est plutôt de la sorte une cause occasionnelle de la foi. Il y a là de la part de l'évêque d'Hippone une certaine défiance à l'égard d'une preuve strictement dite par le miracle, défiance qui paraît trouver son explication, au moins partielle, dans la notion même du miracle (3). On comprend aussi dans ces conditions que S. Augustin ne croit à ce qui est raconté dans l'Évangile que parce que l'autorité de l'Église lui fournit une garantie (4).

(1) *Epist.* 120 c. 1 n. 5 (PL, 33, col. 454) ; *En. in Joa.* tr. VIII n. 1 (PL, 35, col. 1450,), tr. IX n. 1(col. 1458), tr. XXIV n. 1 (col. 1592-1593) ; *En. in Ps.* 110 n. 4 (PL, 37, col. 1465) ; *Sermo* 88 c. 3 (PL, 38, col. 540) ; *De catechiz. rud.* c. 24 n. 45 (PL, 40, col. 341) ; *Civ. Dei* l. X c. 12 (PL, 41, col. 291) ; *De util. cred.* c. 14 (PL, 42, col. 88) ; *De Trin.* l. III c. 6 (col. 875) ; l. VIII c. 7 n. 11 (col. 957).

(2) *De vera relig.* c. 25 n. 47 (PL, 34, col. 142) ; *En. in Joa.* tr. VIII n. 1 (PL, 35, col. 1450), tr. IX n. 1 (col. 1458), tr. XXIV n. 1 (col. 1593) ; *Civ. Dei* l. XXI c. 8 n. 3 (col. 721) ; *De util. cred.* c. 16 (PL, 42, col.90).

(3) Nous disons : au moins partielle, car la difficulté de discerner le vrai prodige divin des opérations de la magie, dont nous aurons à parler plus loin, pourrait bien être également une des causes de cette défiance.

(4) *Contra Epist. Manichaei* c. 5 (PL, 42, col. 176.) — Signalons en passant que chez S. Augustin le miracle n'a pas seulement une valeur apologétique, mais aussi une valeur d'enseignement, une valeur symbolique : le Christ a voulu par ses miracles nous apprendre des vérités plus profondes. Voir : *En. in Joa.* tr. XXIV n. 2 (PL, 35, col. 1593) ; *Sermo* 95 (PL, 38, col. 581-582), *Sermo* 98 c. 3 (col. 592-593), *Sermo* 130 n. 1 (col. 725) ; *De Trin.* l. III c. 10 (PL, 42, col. 879-880). Aussi l'évêque d'Hippone cherche-t-il, en prédicateur qu'il est, à découvrir le sens spirituel des faits merveilleux racontés dans l'Évangile, et à y prendre un point d'appui pour ses enseignements doctrinaux ou ses leçons morales, p. ex. *En. in Joa.* tr. VIII-IX (PL, 35, col. 1450-1466), tr. XVII (col. 1527-1535), tr. XXIV (col. 1592-1596), tr. XLIV (col. 1713-1719), tr. XLIX (col. 1746-1758). Cette méthode d'explication est bien conforme aux goûts

Il semble que, jusqu'à S. Thomas lui-même, le moyen âge ait en grande partie adopté la conception augustinienne du rôle du miracle. Quelque solide que fût sa croyance au miraculeux, il n'a pas accordé à celui-ci la première place dans son œuvre apologétique. Certes, durant toute l'époque qui sépare S. Augustin de S. Thomas, la tradition chrétienne n'a guère mis en doute que le miracle puisse conduire les infidèles à la foi et confirmer la foi chez les fidèles (1), mais elle s'est le plus souvent bornée à des assertions fort générales et fort vagues. Il est rare que le miracle soit considéré explicitement comme critère de la vérité d'une doctrine, et alors même que le cas se présente (2), on

et besoins du temps, et en particulier aux tendances allégoristes de l'exégèse de S. Augustin. On exagérerait cependant quelque peu en affirmant avec M. É. Le Roy, *art. cit.*, dans APC, t. 153 (déc. 1906), p. 235 (coll. *ibid.* [nov. 1906], p. 185-186), que « pour les Pères, l'interprétation allégorique était la vraie théorie des miracles ». Ce n'est en tout cas pas, du moins en ce qui concerne S. Augustin, la seule vraie.

(1) Voir p. ex., en dehors des auteurs à citer bientôt :

S. Léon, *Sermo* 51 c. 1 (PL, 54, col. 309), *Sermo* 95 c. 1 (col. 461) ;

S. Grégoire de Tours, *Historia Francorum*, l. II n. 3 (PL, 71, col. 194-195), l. IX n. 15 (col. 493) ; *In Gloria Confessorum*, c. 13 (col. 837-838) ;

S. Grégoire le Grand, *Moral.*, l. XXVI c. 18 n. 32 (PL, 76, col. 367), l. XXVIII c. 18 n. 37 (col. 420), l. XXX c. 2 n. 6 (col. 525-526), l. XXXI c. 2 n. 2 (col. 572) ; *Homil. in Ezech.*, l. I hom. V n. 14 (col. 827) ; *Homil. in Evang.*, II n. 1 (col. 1082), IV n. 3 (col. 1090), V n. 1 (col. 1093), XXIX n. 4 (col. 1215-1216) ;

S. Isidore, *I Sent.*, c. 24 (PL, 83, col. 591-592) ;

S. Bède le Vénérable, *In S. Joannis Evang. Expos.*, c. 11 (PL, 92, col. 775) ;

Strabon, *Glossa ordinaria*, *in Mc. XVI* 17 (PL, 114, col. 243-244), *in Joa. II* 3 (col. 363-364) ;

Paschase Radbert, *Expos. in Mt.*, l. V c. 8 (PL, 120, col. 338) ; *De corp. et sang. Dni*, c. 1 (col. 1269-1271), c. 13-14 (col. 1316-1317) ;

S. Pierre Damien, *Sermo* 65 (PL, 144, col. 876) ;

Rupert de Deutz, *In Evang. S. Joannis Comment.*, l. II (PL, 169, col. 275-277) ; *Dialogus inter christianum et judaeum*, l. III (PL, 170, col. 609) ;

Hugues de S. Victor, *De Sacram.*, l. I p. III c. 3 (PL, 176, col. 217) ;

Pierre le Vénérable, *Tractatus contra Judaeos*, c. 4(PL, 189, col. 594 et 597) ; *De Miraculis*, l. I prol. (col. 851), l. II prol. (col. 907) ;

Pierre Lombard, *Collectanea*, *in Hebr. II* 4 (PL, 192, col. 415) ;

Alain de Lille, *Contra Haereticos*, l. I c. 62 (PL, 210, col. 365).

(2) Voir p. ex. ; *Summa Sententiarum*, tr. 1 c. 1 (PL, 176, col. 43) ;

ne montre pas comment ce rôle se rattache à l'essence du miracle. Le témoignage le plus caractéristique que nous connaissons avant le XIII^e^ siècle est celui de S. Grégoire le Grand († 604) : « Hi itaque quam vera de Deo dixerint testantur miracula, quia talia per illum non facerent, nisi de illo vera narrarent » (1). Il faudra attendre Guillaume d'Auvergne avant de trouver quelque chose d'aussi net.

La conception augustinienne au contraire se rencontre plus fréquemment, et cela alors même qu'aux XII^e^ et XIII^e^ siècles la notion du du miracle se précise à la suite du progrès des spéculations philosophiques, et qu'une nouvelle définition, ou du moins une nouvelle interprétation de la définition augustinienne, se fait accepter dans les écoles. Jusqu'à S. Thomas pourtant les idées des scolastiques sont peu nettes en la matière, et il arrive qu'un même auteur conçoive le miracle tantôt comme une garantie de vérité, tantôt comme un moyen d'attirer l'attention sur le fait religieux.

Passons en revue, pour illustrer ces affirmations et pour constater de près comment s'est formée la doctrine thomiste, quelques auteurs des XII^e^ et XIII^e^ siècles.

S. Bernard († 1153) est peut-être le plus augustinien de tous. Nous avons déjà dit que sa notion du miracle est restée dans la ligne de l'enseignement de l'évêque d'Hippone. Il faut en dire autant du rôle joué par le fait miraculeux : d'après S. Bernard, les miracles ont pour effet, grâce à leur étrangeté, d'exciter les cœurs assoupis (2).

Il est plus remarquable que cette même conception se retrouve chez des auteurs qui caractérisent déjà plus ou moins nettement le miracle comme une œuvre essentiellement divine. Abélard († 1142), parlant de certains miracles relatés dans l'Écriture, enseigne que leur efficacité à mouvoir leurs témoins à la foi est en raison directe de leur caractère merveilleux (3). Ceux que la raison ne convainc pas, sont souvent forcés

Pierre le Vénérable, *Tractatus contra Judaeos*, c. 1 (PL, 189, col. 587-588).

(1) *Homil. in Ezech.*, l. II hom. III n. 23 (PL, 76, col. 972).

(2) *De Consideratione*, l. V c. 5 (PL, 182, col. 794-795) : « Virtutes pro suo ministerio et potentatu satagunt excitare corda torpentia hominum innovatione signorum ».

(3) *Introd. ad theol.*, l. II (PL, 178, col. 1038) = *Theol. Christ.*, l. II (col. 1169) : « Unde et verba asinae Balaam, et voces in aere factae sicut de baptizato vel transfigurato Domino legimus, cum aliquid astantibus annuntiaverunt, tanto facilius ad fidem auditores commovebant, quanto mirabiliores omnibus apparebant ». Abélard se sert comme S. Augustin du terme *movere*, et il n'est pas question d'une preuve proprement dite.

à croire par la grandeur des miracles : ce fut le cas pour S. Paul sur le chemin de Damas (1).

Robert Pulleyn († vers 1150), dans ses considérations sur le ministère du Christ, semble faire un jeu de mots, en mettant en rapport le caractère extraordinaire de la doctrine que le Christ enseignait, et celui des prodiges destinés à la confirmer : « quoniam nova et inaudita inducebat, *mirandam* doctrinam *miraculis* confirmabat » (2). Un peu plus loin d'autre part, le même auteur laisse entendre que le miracle visible constitue une garantie des réalités invisibles (3).

Ce même double courant se retrouve chez Richard de S. Victor († 1173). D'une part, Richard déclare que les faux miracles opérés par l'aide des démons à la fin des temps détourneront les fidèles du Christ, en raison de l'étonnement qu'ils provoqueront, « stupore tanti miraculi » (4) ; de l'autre, il considère que les vérités révélées sont abondamment confirmées par des prodiges innombrables que Dieu seul est à même d'opérer (5) : il ne précise d'ailleurs pas comment se fait au juste cette confirmation.

Comme nous l'avons déjà laissé entendre, Guillaume d'Auvergne († 1249) met en lumière, beaucoup mieux que n'importe lequel de ses devanciers ou contemporains, que le miracle tient sa valeur apologétique de ce qu'il est un fait divin. Il insiste sur le lien manifeste qu'il y a entre le miracle et la seule vraie religion, et sur l'absence de miracles chez les

(1) *Introd. ad theol.*, l. II (PL, 178, col. 1051) : « Nam quam multi, cum his quae praedicabantur non crederent, ipsarum exhibitione rerum et magnitudine miraculorum credere sunt compulsi. Quod de apostolo etiam Thoma, cum de resurrectione Domini dubitaret, factum esse cognoscimus. Sic et in Pauli conversione gestum videmus, qui cum superari ratione non posset, factis ipsis constrictus, ad fidem est compulsus,... ». Nous avons, d'après l'éd. Cousin, t. II, p. 78, corrigé en « nam quam multi » le « nunquam multi » que donne l'éd. de Migne, et qui est inintelligible. — Nous croyons que l'exemple de S. Thomas se rapporte aux mots « exhibitione rerum », et celui de S. Paul à « magnitudine miraculorum » : l'Apôtre Thomas n'a pas à proprement parler vu un miracle, mais seulement les preuves matérielles de la résurrection du Christ.

(2) *III Sent.*, c. 28 (PL, 186, col. 801).

(3) *Ibid.* (col. 803) : « Paralyticum quoque Christi humanitas inter coetera potentiae suae miracula solidavit, ut per miraculum quod ab ipsa fiebat visibiliter, invisibilis peccaminum dimissio ab eadem fieri crederetur ».

(4) *In Apoc.*, l. IV c. 5 (PL, 196, col. 807-808).

(5) *De Trinit.*, l. I c. 2 (PL, 196, col. 891).

Mahométans et les hérétiques. Seul le christianisme, dit-il, est continuellement confirmé par toutes sortes de prodiges divins ; lui seul est donc la religion véritable, voulue par Dieu (1). Et Guillaume ajoute explicitement qu'on n'a cru à la prédication des prophètes et des Apôtres qu'à cause des miracles : ceux-ci sont le témoignage de Dieu par cela même que Dieu seul peut en être la cause (2).

Alexandre de Halès († 1245), malgré le bon nombre de pages qu'il consacre à la question du miracle, n'a, au sujet du point qui nous occupe, que quelques affirmations assez imprécises. Parlant de la cause finale du miracle, il dit que le prodige que l'œil extérieur constate être « supra naturam », a pour effet de conduire (« manuductio ») les hommes à adhérer à ce qui dépasse la raison, et d'exciter (« excitaretur ») leur œil intérieur (3). Le miracle prépare et dispose à la foi, il n'y mène pas directement (4). En même temps toutefois, Alexandre laisse entrevoir que c'est parce qu'il est manifestement dû à la puissance divine que le miracle est capable de mener les hommes à la foi ou de les y confirmer (5).

Albert le Grand († 1280), dans son Commentaire sur les Sentences, ne développe pas non plus longuement sa pensée relativement au rôle apologétique du miracle. Il appelle le miracle « argumentum fidei » (6), et ne doute pas qu'il puisse servir à confirmer la foi (7). « Etiam Philosophi dixerunt, écrit-il, quod Propheta surgens fidem verborum suorum non habet probare nisi per miracula » (8). Mais il ne précise pas autrement la nature de cette relation du miracle avec la prédication d'une doctrine, et ne montre pas la structure de la démonstration que le miracle peut fournir.

Albert est plus explicite, quand, après 1270, c'est-à-dire après qu'il a déjà pu subir l'influence du thomisme, il écrit sa *Summa Theologiae.*

(1) *De Fide*, c. 3.

(2) *Ibid.* : « prophetis et Apostolis non est creditum in articulis fidei nisi miraculorum testimoniis. Miracula autem omnia ejus sunt testimonia cujus et opera. Dei igitur testimonia sunt, cum ejus solius manifeste ipsa sunt opera ».

(3) *Summa Theolog.*, P. 2 q. 42 m. 4 art. 1.

(4) P. 2 q. 42 m. 6 art. 3.

(5) P. 2 q. 42 m. 4 art. 1. — P. 2 q. 85 m. 3, Alexandre dit que le miracle confirme la foi de l'Église, mais il ne précise pas en vertu de quoi.

(6) *II Sent.* d. 9 art. 4.

(7) *II Sent.* d. 18 art. 2 ad obj. 4, ad q. 2 ad 2.

(8) *II Sent.* d. 18 art. 2 ad q. 2.

Il nous y rapporte une scène de l'«*Itinerarium Clementis*», d'après laquelle S. Pierre apprendrait à Clément que le prophète qui annonce des vérités dépassant la raison, doit, par le moyen d'un miracle que Dieu seul peut opérer, prouver qu'il est réellement un prophète divinement inspiré, et qu'il est par conséquent en droit d'exiger la foi de ceux auxquels il prêche (1).

Nous sommes enclin à croire qu'aucun scolastique avant S. Thomas n'a clairement enseigné que c'est par son origine divine et son caractère transcendant que le miracle constitue une garantie absolument sûre de l'authenticité divine de la doctrine en faveur de laquelle il est opéré(2). Si une pareille conception relative au rôle du miracle est ancienne, si elle s'exprime manifestement dans l'Écriture Sainte, si même on ne peut assurer que depuis lors elle ait jamais été *totalement* perdue de vue, il faut reconnaître néanmoins que S. Thomas, par ses déclarations fermes et précises autant que nombreuses, l'emporte de loin sur ses devanciers et ses contemporains. De plus et surtout, le Docteur Angélique a eu le mérite d'intégrer cette conception de la force probante du miracle dans une théorie générale, et d'apercevoir que cette fonction du prodige divin se rattache logiquement à la notion du miracle admise au XIII^e^ siècle. Guillaume d'Auvergne et Albert le Grand ont pu donner quelque orientation en la matière, mais S.Thomas fut le premier à faire une synthèse complète et à voir clairement le parti qu'il y avait lieu de tirer de la nouvelle notion du miracle.

Il faut en dire autant du miracle en tant qu'il est critère de sainteté.

(1) P. 2 tr. VIII q. 32 m. 1 art. 1, et comparez *Recognitiones Clementinae*, l. I n. 16 (PG, 1, col. 1215),où S. Pierre dit sans doute que le prophète doit prouver l'authenticité de sa mission, mais ne parle pas du miracle. Albert le Grand adapte donc le texte à l'usage qu'il veut en faire. Il se réfère aussi au livre IX de la *Métaphysique* d'Avicenne : c'est probablement le passage qu'il vise dans son Commentaire sur les Sentences par le terme « Philosophi ». — *Ibid.*, art. 3 ad 1, Albert admet aussi que le miracle peut se faire en témoignage de la sainteté de l'Église.

(2) PIERRE DE TARENTAISE lui-même, qui pourtant fut de 1256 à 1259 en rapport immédiat avec S. Thomas, n'a que l'une ou l'autre déclaration assez vague. Citons celle-ci dont la tournure est assez curieuse : « Supernaturalia per naturalia non possunt probari determinando, sed probabiliter inducendo et persuadendo » (*IV Sent.* d. 43 art. 3 ad 2). Ailleurs le même auteur déclare simplement, sans préciser, que les miracles se font « ad aedificationem fidei et morum » (*II Sent.* d. 7 q. 3 art. 2).

Cette conception est sans doute sous-jacente dans les nombreuses *Vitae Sanctorum* du haut moyen âge ; elle n'a pas cependant été fort souvent exprimée de façon explicite avant le Docteur Angélique (1).

Une autre conclusion importante se dégage de cette rapide esquisse historique. Lorsque la scolastique rehaussait la transcendance du fait miraculeux, et reléguait davantage dans l'ombre son caractère merveilleux, elle devait logiquement être amenée à lui faire jouer un rôle différent de celui que S. Augustin avait surtout considéré : au lieu de se borner à secouer les esprits, le miracle servirait désormais de preuve rigoureuse et garantirait la vérité même des doctrines avec lesquelles il est en connexion. On comprend du reste que ce second changement soit chronologiquement postérieur au premier. Mais ce fait réduit à néant la thèse de Sabatier d'après laquelle la scolastique aurait forgé la nouvelle notion du « miraculum rigorosum », afin de l'adapter à la conception traditionnelle de la valeur probante du fait miraculeux. Le contraire est vrai. La notion du miracle s'est précisée à partir du moment où la réflexion philosophique s'est exercée sur les données religieuses, et il se fait tout juste que ce n'est que plus de cent ans après que le miracle a commencé à être conçu nettement comme un fait divin, qu'on prétend en déduire logiquement qu'il a comme fonction apologétique d'être critère de vérité et garantie de révélation divine.

ARTICLE TROISIÈME

LE CARACTÈRE RATIONNEL DE LA CRÉDIBILITÉ.

La preuve par le miracle peut-elle d'après S. Thomas être perçue par la raison seule, si bien que par les seules forces naturelles on puisse être à même de conclure à la vérité de la doctrine confirmée par le miracle? Ou faut-il au contraire une lumière surnaturelle, un secours divin, qui rende l'intelligence capable de conclure du miracle à l'authenticité divine de l'enseignement qu'il atteste? C'est là le problème du caractère rationnel de la crédibilité, problème qui est en réalité plus large que celui du miracle, mais qu'il est utile de traiter ici au moins de façon sommaire.

(1) Voir p. ex. : S. Grégoire, *Homil. in Evang.*, XXIX n. 4 (PL, 76, col. 1216), *Dialog.* l. IV c. 6 (PL, 77, col. 329-332) ; Alcuin, *Vita B. Richarii*, c. 3 n.14-17 (PL, 101, col. 691-692) ; S. Bernard, *Sermo de S. Benedicto*, n. 7 (PL, 183, col. 379).

Il ne nous semble pas possible de nier que le Docteur Angélique ait admis l'existence d'une démonstration rationnelle de la crédibilité. On pourrait déjà en trouver une première indication dans le fait qu'il y a d'après lui une « preuve » par le miracle, comme nous l'avons montré. Des expressions telles que « rationes demonstrativae » (1), « comprobatio » (2), « evidentia signorum » (3), semblent d'ailleurs impliquer un processus d'argumentations rationnelles dont la conclusion est un jugement concernant la vérité, ou plutôt, puisqu'il ne s'agit pas d'une démonstration des dogmes en eux-mêmes, la crédibilité, de la doctrine en confirmation de laquelle le miracle est opéré.

Si les Juifs qui ont mis le Christ à mort, dit S. Thomas, ignoraient qu'il était Dieu, c'était là une ignorance affectée ; ils voyaient en effet les signes évidents, « evidentia signa », de sa divinité, et ils ne croyaient pas, parce qu'à cause de leur haine ils ne voulaient pas croire (4). De même, le Christ a fourni des preuves absolument manifestes et évidentes de sa résurrection (5).

Il n'y a là du reste que des applications du principe clairement énoncé par S. Thomas : Si un prophète annonçait au nom de Dieu un événement futur, et ressuscitait un mort en témoignage de la vérité de sa prédiction, ce signe convaincrait l'intelligence du témoin et la forcerait à admettre que cette prédiction vient de Dieu même : « ex hoc signo *convinceretur* intellectus videntis ut cognosceret *manifeste* hoc dici a Deo, qui non mentitur » (6). Aussi est-ce en toute sécurité que nous pouvons ajouter

(1) $2^a\ 2^{ae}$ q. 2 art. 10 ad 2. — Cf. *in II Thess. III* lect. 1, où les miracles sont appelés « demonstrationes fidei ».

(2) 3^a q. 29 art. 1 ad 2, et comp. *I Sent.* d. 16 q. 1 art. 2 ad 3, d. 43 q. 1 art. 2 ad 3 ; *III Sent.* d. 21 q. 2 art. 3 ad 3, d. 24 q. 1 art. 3 sol. 1 ; *Contra Gent.* l. I c. 6 (« probationis efficacia »), l. IV c. 55 (« probatur ») ; *in Joa. IV* lect. 7 (« fides per signa probatur »), *V* lect. 2 (« probatur ») ; *in I Cor. XII* lect. 2 (« confirmantur autem seu probantur ») ; *in Symb. Apost. Expos.* c. 1 (« Deus probat »).

(3) $2^a\ 2^{ae}$ q. 1 art. 4 ad 2, q. 5 art. 2 ; 3^a q. 47 art. 5 corp. et ad 1, q. 55 art. 5, q. 76 art. 7 ; *De Verit.* q. 14 art. 9 ad 4 ; *in Joa. IX* lect. 3, *XV* lect. 5. — Cf. *III Sent.* d. 23 q. 2 art. 2 sol. 2 ad 3 (« certis experimentis »), et *Contra Gent.* l. IV c. 55 (« indicia expressa »).

(4) 3^a q. 47 art. 5 corp. et ad 1.

(5) 3^a q. 55 surtout art. 5 et 6 ; *III Sent.* d. 21 q. 2 art. 3. Ces preuves cependant ne comprenaient pas uniquement des miracles.

(6) $2^a\ 2^{ae}$ q. 5 art. 2. — Cf. *III Sent.* d. 23 q. 3 art. 2 ad 2 (« Quantum vero ad rationem, quae inducit voluntatem ad credendum, dicitur esse

foi aux prophètes et aux apôtres, vu que Dieu leur a rendu témoignage en opérant des miracles (1).

S. Thomas va même jusqu'à dire que les miracles sont des arguments qui forcent à croire (2), et que les dogmes sont si évidemment confirmés par Dieu, qu'il est impossible d'en imaginer la fausseté (3).

C'est bien là affirmer l'existence d'une crédibilité rationnelle, et d'une parfaite évidence extrinsèque des vérités qui sont l'objet de la foi. Bien que dépassant la raison humaine, les vérités de foi ne sont donc pas sans attaches solides avec elle, et sont susceptibles d'une certaine démonstration capable de satisfaire l'esprit du croyant. Sans doute nous ne percevons pas les raisons intrinsèques des vérités proposées à notre croyance — c'est là ce que S. Thomas veut dire quand il écrit que nous croyons « absque ratione » (4)—, mais cependant la raison naturelle est capable de nous conduire à la foi (5), en ce sens au moins qu'elle montre combien il est raisonnable de croire, et qu'elle fournit des motifs qui déterminent la volonté à croire (6).

Il semble donc bien que S. Thomas ait admis le caractère rationnel de la crédibilité (7). Certains auteurs ont cru être fidèles au thomisme en niant « la perceptibilité de cette démonstration comme convaincante, en dehors de la lumière surnaturelle » (8), ou en affirmant que « la

ex visione alicujus quod ostendit Deum esse qui loquitur in eo qui fidem annuntiat »), et *Contra Gent.* l. III c. 154 (« Oportuit... aliquibus indiciis confirmari praedicantium sermonem,quibus *manifeste* ostenderetur hujusmodi sermonem processisse a Deo, dum praedicantes talia operarentur... quae non posset facere alius nisi Deus »).

(1) *De Verit.* q. 14 art. 10 ad 11.

(2) *III Sent.* d. 24 q. 1 art. 2 sol. 2 ad 4. —A rapprocher du « compulsi » d'Abélard (cité plus haut, p. 237), et du « ad fidem cogerent » de S. Jérôme, *Liber contra Vigilantium*, n. 10 (PL, 23, col. 348).

(3) *Contra Gent.* l. I c. 7.

(4) *Phys.* l. VIII lect. 3 n. 1. Comp. *III Sent.* d. 24 q. 1 art. 2 sol. 2 ad 3.

(5) *De Verit.* q. 14 art. 2 ad 9 ; *in Joa. IV* lect. 5 (« Inducunt autem nos ad fidem Christi tria. Primo quidem ratio naturalis... ») ; *in Boet. de Trin.* q. 3 art. 1 ad 5 («...quamvis et ipsa fides non omnibus modis sit praeter rationem. Hoc enim naturalis ratio habet quod assentiendum est his quae a Deo dicuntur »).

(6) *III Sent.* d. 23 q. 3 art. 2 ad 2, coll. 2^a 2^{ae} q. 2 art. 1 ad 1.

(7) Voir pour plus de détails : A. Gardeil, art. *Crédibilité*, dans DTC, t. III, col. 2271-2276 ; H. Ligeard, *La crédibilité de la révélation d'après saint Thomas*, dans RSR, 1914, p. 44-49.

(8) P. Rousselot, *Réponse à deux attaques*, dans RSR, 1914, p. 57.

lumière de la grâce est nécessaire pour connaître le miracle » (1). Nous avouons ne pas bien comprendre comment en ce cas le miracle peut fonder une crédibilité d'ordre purement rationnel. Encore moins trouvons-nous en S. Thomas quelque trace de cette nécessité d'une grâce.

La crédibilité évidente, strictement rationnelle, mène en droite ligne à ce que d'aucuns ont appelé la foi scientifique, c'est-à-dire l'adhésion donnée aux vérités révélées en raison de l'évidence des signes qui les manifestent (2). Pour plus de précision, nous devons dire un mot de l'enseignement de S. Thomas concernant l'adhésion purement naturelle aux vérités d'ordre surnaturel, et la certitude qu'elle peut comporter. Il y a lieu de traiter séparément de la foi des démons, de la foi des hérétiques, et de la foi scientifique humaine.

a) La foi des démons.

Le mot foi a évidemment dans cette expression une signification assez large (3) : il ne saurait être question ici d'une libre adhésion aux vérités révélées en raison du témoignage de la Vérité première. La foi s'oppose ici à la vision des vérités en elles-mêmes, et consiste dans l'adhésion purement naturelle aux vérités surnaturelles à cause de l'évidence des signes qui les manifestent. Privés de la vision béatifique, les démons perçoivent néanmoins ces signes, qui ne sont autres, partiellement du moins, que les miracles, au moyen de leurs facultés naturelles, et sont forcés d'en conclure à l'existence des réalités surnaturelles : « ... est fides in daemonibus, in quantum ex ipsa *naturali cognitione* simul et ex miraculis quae vident supra naturam esse multo subtilius quam nos, *coguntur* ad credendum ea quae naturalem ipsorum cognitionem excedunt » (4). Partout où il parle de la foi des démons, S. Thomas insiste sur le caractère forcé de cette adhésion, résultant de

Comp. *ibid.*, p. 58-61 ; *Les Yeux de la foi*, dans RSR, 1910, p. 241-259 et 444-475, passim ; *Remarques sur l'histoire de la notion de foi naturelle*, dans RSR, 1913, p. 21-22.

(1) J. Huby, *Miracle et lumière de grâce*, dans RSR, 1918, p. 55.

(2) Ce qui n'exclut pas que S. Thomas ait « pu contester l'existence de la foi naturelle, sans nier pour autant la possibilité de la crédibilité rationnelle ». Cf. H. Ligeard, *art. cit.*, p. 42-44.

(3) Cf. *De Verit.* q. 14 art. 9 ad 4: « credere aequivoce dicitur de hominibus fidelibus et daemonibus ».

(4) *III Sent.* d. 23 q. 3 art. 3 sol. 1.

l'évidence des indices qui manifestent le surnaturel (1). « Vident enim (daemones) multa manifesta indicia ex quibus percipiunt doctrinam Ecclesiae esse a Deo » (2). Il s'agit bien ici d'une connaissance absolument certaine, qui ne laisse place à aucun doute possible, en même temps que d'une connaissance purement naturelle, ainsi qu'il ressort non seulement des expressions « naturali cognitione » (3) et « ex perspicacitate naturalis intellectus » (4), mais aussi et surtout du fait qu'aucune grâce, aucune lumière surnaturelle, ne saurait se trouver en ceux qui l'ont délibérément et définitivement refusée.

On a voulu diminuer le caractère forcé et strictement naturel de cette perception des démons, et prétendu que, d'après la doctrine de S. Thomas, « la répulsion volontaire du surnaturel produit chez les démons le même effet de clairvoyance que produit chez les fidèles l'acceptation aimante du même surnaturel » (5). Explication inadéquate, car la grâce sous laquelle les démons se débattent ne leur surnaturalise aucune faculté : les démons, « obtenebrati per privationem luminis gratiae » (6), ne voient pas avec « les yeux de la foi » (7).

Sans doute certains textes parlent d'une connaissance moins certaine du surnaturel chez les démons. Ainsi la connaissance, basée sur la vue des miracles, que les démons avaient de la filiation divine du Christ, n'était, d'après S. Thomas, qu'un soupçon, une conjecture (8). Le proverbe : « l'exception confirme la règle » se vérifie ici, car si cette connaissance est incertaine, n'est-ce précisément pas en raison de l'ab-

(1) 1ª q. 64 art. 2 ad 5 ; 2ª 2ªe q. 5 art. 2 ; 3ª q 76 art. 7 ; *III Sent. loc. cit.* ; *De Verit.* q. 14 art. 9 ad 4.

(2) 2ª 2ªe q. 5 art. 2.

(3) *III Sent. loc. cit.*

(4) 2ª 2ªe q. 5 art. 2 ad 2.

(5) P. Rousselot, *Remarques sur l'histoire de la notion de foi naturelle*, dans RSR, 1913, p. 23, coll. *Les Yeux de la foi, ibid.*, 1910, p. 475 ; J. Huby, *Miracle et lumière de grâce, ibid.*, 1918, p. 67, note 2 ; A. Valensin, *La Foi des démons, ibid.*, 1919, p. 381-382.

(6) 1ª q. 64 art. 1 ad 5.

(7) Le P. É. Hugueny, *L'évidence de crédibilité*, dans RT, 1909, p. 297, écrit à ce sujet : « Non seulement ils (les démons) comprennent mieux la valeur des motifs de crédibilité, mais l'expérience très actuelle du châtiment qui a été la conséquence de leur incrédulité, leur est une vérification objective, non point totale, mais suffisamment large, des affirmations surnaturelles de la révélation, pour qu'ils soient forcés d'y croire... ».

(8) 1ª q. 64 art. 1 ad 4 ; 3ª q. 44 art. 1 ad 2 ; *De Malo* q. 16 art. 6 ad 2 ; *in I Cor. II* lect. 2.

sence de signes évidents? Cette évidence en effet a parfois pu faire défaut. Cajetan (1) suggère que par leur perversité les démons ont pu être empêchés de voir immédiatement avec évidence le lien qui existait entre les miracles du Christ et la grâce d'union : ils ont dû conclure au caractère absolument exceptionnel de ce thaumaturge, mais pas nécessairement à sa filiation divine. Cette explication trouve un point d'appui dans S. Thomas : « haec conjecturalis cognitio obscurabatur in eis ex invidia et ex cupiditate propriae gloriae... » (2), mais on peut se demander si elle est suffisante, car pourquoi ne pourrait-il y avoir une évidence telle, que, malgré sa perversité, le démon soit forcé de s'y rendre? Aussi S. Thomas s'explique-t-il davantage en déclarant, à la suite de S. Augustin (3), que le Christ ne se faisait connaître aux démons que pour autant qu'il le voulait : « Christus tantum innotuit daemonibus quantum voluit » (4) : il semble que le Docteur Angélique ait ici en vue une ordination particulière de la Providence, qui ne valait que pour la durée de la vie terrestre du Christ, afin que la passion ne fût point empêchée (5). S. Thomas affirme par ailleurs que si, la connaissance des vérités surnaturelles n'est pas supprimée totalement chez les démons, elle est néanmoins amoindrie, parce que « de hujusmodi secretis divinis tantum revelatur eis quantum oportet, vel mediantibus angelis, vel per aliqua temporalia divinae virtutis effecta » (6). Dieu ne donne l'évidence des signes aux démons que pour autant qu'il lui plaît, mais il reste que si cette évidence est donnée, les démons ont une foi scientifique certaine.

(1) *In* 3*am* q. 44 art. 1.

(2) *In I Cor.*, *loc. cit.*, coll. *De Malo* q. 16 art. 6 (à propos de l'erreur du démon au sujet du surnaturel).

(3) *Civ. Dei* l. IX c. 21 (PL, 41, col. 273).

(4) 3ª q. 44 art. 1 ad 2.

(5) S. Thomas se préoccupe du reste de répondre dans le texte cité de la *Somme Théologique*, à une objection tirée de I Cor. II 8 : « Si cognovissent (principes hujus saeculi), numquam Dominum gloriae crucifixissent », de sorte que sa doctrine relative à la connaissance conjecturale des démons lui semble imposée par l'Écriture. Voir aussi 1ª q. 64 art. 1 ad 4.

(6) 1ª q. 64 art. 1, coll. *II Sent.* d. 7 q. 2 art. 1 et *in I Cor. II* lect. 2. — Remarquons que dans le texte cité de la *Somme Théologique* la « cognitio per gratiam » ne doit pas s'entendre de la connaissance qu'a un sujet informé par la grâce, mais de la connaissance des vérités qui ne sont manifestées que par la grâce de la révélation.

b) *La foi des hérétiques.*

Parlant de l'adhésion que les hérétiques donnent à certaines vérités révélées, S Thomas fait connaître quelle valeur il attribue à cette foi naturelle. L'hérétique n'adhère pas à ces vérités en raison de l'objet formel de la foi, qui est la Vérité première manifestée par l'Écriture Sainte et l'enseignement de l'Église, sinon il croirait tout ce qu'enseigne l'Église. Mais comme il croit ce qu'il veut, et ne croit pas ce qu'il veut ne pas croire, « quae vult tenet et quae vult non tenet », il est manifeste qu'il adhère non pas à la doctrine de l'Église, mais à sa propre volonté. L'adhésion qu'il garde à certains dogmes n'est donc pas, en raison de l'absence de l'objet formel de la foi, une foi véritable ; elle est ce que S Thomas appelle une « opinio » (1), ou une « aestimatio humana » (2).

Or, l'« opinio » comporte manifestement, ainsi qu'il ressort de nombreux textes (3), une certaine part de conjecture ; elle exclut toute certitude légitime, toute fermeté d'adhésion. En réalité, l'hérétique n'est certain de sa foi que parce qu'il veut l'être : « manifestum est quod talis haereticus circa unum articulum fidem non habet de aliis articulis, sed opinionem quandam secundum propriam voluntatem.... Tenet ea quae sunt fidei propria voluntate et judicio » (4). Comme le dit fort bien Rousselot, « l'adhésion de l'hérétique non seulement au point qui fait son hérésie, mais même aux vérités chrétiennes, qu'il tient en commun avec l'Église, est, pour saint Thomas, l'effet d'une préférence arbitraire, et non point d'une

(1) $2^a\ 2^{ae}$ q. 5 art. 3 ; *De Carit.* art. 13 ad 6.

(2) *III Sent.* d. 23 q. 3 art. 3 sol. 2 corp., ad 1 et ad 3 ; *De Verit.* q. 14 art. 10 ad 10. — Toute erreur concernant ce que l'on croit est pareillement due à une conjecture humaine : $2^a\ 2^{ae}$ q. 1 art. 3 ad 3.

(3) $1^a\ 2^{ae}$ q. 67 art. 3 ; $2^a\ 2^{ae}$ q. 1 art. 4, q. 2 art. 1, art. 9 ad 2, q. 4 art. 1 ; *III Sent.* d. 23 q. 2 art. 2 sol. 1, sol. 3 ad 1 ; *De Verit.* q. 2 art. 12, q. 14 art. 1, art. 2, art. 9 ad 6 ; *in Rom. I* lect. 6 ; *in Hebr. XI* lect. 1 ; *Ethic.* l. VI lect. 3 ; *in Boet. de Trin.* q. 3 art. 1.

(4) $2^a\ 2^{ae}$ q. 5 art. 3 corp. et ad 1, coll. *De Carit.* art. 13 ad 6, et *Quodl.* 6 art. 6, où il est dit à propos de la certitude d'adhésion d'un hérétique ou d'un mauvais catholique : « ex proprio arbitrio aliquis potest assensum suum firmare ad aliquod verum vel falsum ». Comme il résulte de ce même passage, ce n'est pas la certitude subjective qui est en question : l'hérétique peut s'imaginer que son adhésion est certaine, mais le motif objectivement certain de sa foi fait défaut. Cf. J. Huby, *art. cit.*, dans RSR, 1918, p. 41, et P. Rousselot, *art. cit.*, *ibid.*, 1913, p. 19.

démonstration » (1). Mais nous ne saurions accorder au même auteur que « la raison de cette nécessité d'un appoint volontaire, c'est l'imparfaite connaturalité de la raison humaine avec la vérité proposée », et que « c'est parce que l'objet est d'ordre surnaturel, que le mouvement naturel de l'intelligence ne suffit pas à l'affirmer » (2). S. Thomas paraît au contraire enseigner que le motif pour lequel l'hérétique adhère en réalité librement à certaines vérités, consiste en ce qu'il rejette volontairement certaines autres vérités révélées et par conséquent l'autorité de Dieu : il n'adhère donc plus aux vérités révélées en tant que révélées, mais « propria voluntate et judicio ».

c) *La foi scientifique humaine.*

Le Docteur Angélique ne parle guère explicitement de la foi scientifique humaine. Quand il parle de la foi des hommes, il vise toujours la foi surnaturelle. Rien non plus ne permet d'affirmer que, comme plusieurs de ses prédécesseurs (3), il ait admis à côté de la foi surnaturelle l'existence d'une foi scientifique ou acquise, condition nécessaire de la rationabilité de la foi surnaturelle. Mais a-t-il pour autant nié la possibilité de cette foi scientifique? Il semble que non. Pour faire comprendre la foi des démons, le Docteur Angélique propose l'exemple d'un prophète qui, pour prouver l'authenticité divine de ses paroles, ressusciterait un mort : « ex hoc signo, dit S. Thomas, convinceretur intellectus videntis ut cognosceret manifeste hoc dici a Deo, qui non mentitur ». Or, une telle foi, basée sur l'évidence des signes, est opposée à la foi surnaturelle (4). Ailleurs encore S. Thomas distingue la foi formellement basée sur l'évidence des raisons naturelles de croire et celle qui l'est sur la Vérité incréée elle-même, et cela d'une manière générale, sans attribuer la première exclusivement aux démons (5).

Cette foi scientifique humaine est-elle certaine? Ou faut-il dire avec

(1) *Art. cit.*, dans RSR, 1913, p. 18.
(2) *Ibid.*
(3) Tels Abélard, Guillaume d'Auxerre, Guillaume d'Auvergne, Alexandre de Halès. Voir M. D. Chenu, *Pro fidei supernaturalitate illustranda*, dans *Xenia Thomistica*, t. III, p. 298-303, Romae, 1925 ; P. Rousselot, *art. cit.*, dans RSR, 1913, p. 5-12.
(4) 2^a 2^{ae} q. 5 art. 2.
(5) *III Sent.* d. 23 q. 3 art. 3 sol.1 : « Ratio autem haec inducens ad credendum potest sumi vel ex aliquo creato, sicut quando per aliquod signum inducimur ad aliquod credendum vel de Deo vel de aliis rebus ; vel sumitur ab ipsa veritate increata,... ».

Rousselot que l'« on ne peut adhérer de foi certaine aux objets de la révélation qu'en les connaissant sous la raison formelle d'être surnaturel », c'est-à-dire au moyen d'une faculté surnaturelle (1), que la foi scientifique ne peut être légitimement certaine (2), et qu'elle n'a, d'après S. Thomas, qu'une valeur d'opinion (3)? Nous n'oserions l'affirmer. Rousselot se base sur le fait que S. Thomas appelle la foi acquise une « opinio fortificata rationibus » (4). Mais est-il sûr que cette foi acquise est la foi aux vérités *révélées* fondée sur l'évidence des signes? La comparaison avec certains passages suggère plutôt que la foi, « opinio fortificata rationibus », est l'adhésion que l'on donne au témoignage de la créature (5), témoignage qui est essentiellement faillible (6). Rousselot prétend aussi que d'après S. Thomas, « il faut des yeux surnaturalisés pour adhérer aux vérités surnaturelles » (7), mais le texte sur lequel il se base (8) implique seulement qu'il faut « des yeux surnaturalisés » pour croire, *de foi véritable*, à la parole divine, et ne parle aucunement de la foi scientifique.

A vrai dire, l'incertitude de la foi scientifique nous paraît déconcertante. Pourquoi ne pourrait-on adhérer avec une certitude pleinement légitime aux vérités que l'évidence oblige à reconnaître comme révélées par le témoignage infaillible de la Vérité première? On comprend le caractère incertain d'une foi basée sur le témoignage humain, mais il n'en est pas de même quand il s'agit d'une foi qui se prétend fondée, au moins de quelque façon, sur la véracité de Dieu même.

(1) *Art. cit.*, dans RSR, 1910, p. 468. — Comp. *art. cit.*, *ibid.*, 1913, p. 16 : « pour saint Thomas, hors la foi infuse, il n'y a pas de foi vraiment certaine ».

(2) Rousselot oppose certitude légitime et certitude subjective, comme nous l'avons fait nous-même à propos de la foi des hérétiques. Cf. p. 246, note 4.

(3) *Art. cit.*, dans RSR, 1913, p. 20, coll. *art. cit.*, *ibid.*, 1910, p. 467, note 1. — La chose est concédée par M. H. Ligeard, *art. cit.*, p. 54-55.

(4) *Prol. Sent.* art. 3 sol. 3.

(5) Cf. 2^a 2^{ae} q. 129 art. 6 (« opinio vehemens ») ; *III Sent.* d. 23 q. 2 art. 2 sol. 3 ad 1 (« opinio firmata rationibus ») ; *ibid.*, Expos. textus (« opinio vehemens ») ; *in Boet. de Trin.* q. 3 art. 1 ad 4 (« opinio juvata rationibus ») ; *De Verit.* q. 14 art. 2 (« ... fide communiter accepta, secundum quam credere dicimur id quod vehementer opinamur »).

(6) *De Verit.* q. 14 art. 8 : « Omnis creata veritas defectibilis est », Cf. *III Sent.* d. 23 q. 2 art. 4 sol. 1 ad 2.

(7) *Art. cit.*, dans RSR, 1913, p. 17.

(8) 2^a 2^{ae} q. 6 art. 1.

Si une proposition est jugée évidemment croyable, en raison de la solidité des arguments qui établissent sa crédibilité, pourquoi ne pourrait-on y adhérer fermement et légitimement? La logique n'oblige t-elle pas à dire qu'un jugement de crédibilité certain — et il n'y a pas de doute que d'après S. Thomas le miracle peut y conduire — entraîne nécessairement une foi certaine (1)?

Au demeurant, aucun texte de S. Thomas ne nous oblige à rejeter la certitude de la foi scientifique, et avec elle, la certitude pleinement légitime de la crédibilité rationnelle fournie par le miracle.

ARTICLE QUATRIÈME

LA NÉCESSITÉ DU MIRACLE POUR LA CRÉDIBILITÉ RATIONNELLE.

Suffisante pour fonder une crédibilité rationnelle, la preuve par le miracle est-elle également *exigée* pour la confirmation d'une doctrine révélée? En un certain sens au moins, cette nécessité est affirmée par S. Thomas. Celui qui enseigne une doctrine au nom de Dieu, doit pouvoir donner des preuves de ce qu'il avance et fournir des garanties de sa mission divine ; or, les vérités qui dépassent la raison ne sauraient nous être démontrées qu'indirectement par des faits qui portent en eux-mêmes la marque de leur divine origine. Il est d'ailleurs conforme à la nature humaine de parvenir à la vérité intelligible par le moyen d'effets sensibles : de même que la connaissance naturelle de Dieu prend son point de départ dans la nature sensible, ainsi la connaissance des objets de foi qui dépassent la raison s'appuie sur la perception d'effets surnaturels tels que les miracles (2).

De la même façon, la prédiction d'événements que la raison naturelle ne peut prévoir, a besoin d'être garantie par des faits qui dépassent la capacité des forces naturelles (3).

(1) P. Rousselot, *Réponse à deux attaques*, dans RSR, 1914, p. 58, concède lui-même qu'une crédibilité rationnelle certaine conduirait logiquement à une foi naturelle certaine. Mais il nie — à tort, croyons-nous — la certitude de l'une et de l'autre.

(2) 1ª 2ae q. 111 art. 4 ; 2ª 2ae q. 178 art. 1 ; 3ª q. 7 art. 7, q. 43 art. 1 ; *III Sent.* d. 21 q. 2 art. 3 ; *Contra Gent.* l. I c. 6, l. III c. 154, l. IV c. 55 ; *in Gal. III* lect. 2.

(3) 2ª 2ae q. 171 art. 1, q. 174 art. 3 ad 3, art. 4 ; *in I Cor. XIV* lect. 1.

Aussi le Docteur Angélique reproche-t-il à Mahomet de ne pas avoir opéré de miracles, « quibus *solis* divinae inspirationi conveniens testimonium adhibetur » (1).

Sans miracles on ne comprendrait du reste pas le fait de la conversion du monde. Ce serait, dit S. Thomas, le plus grand de tous les miracles, si des hommes qui n'avaient ni nom ni culture, avaient pu, sans miracles, amener le monde à croire à des vérités si élevées, à pratiquer une morale si difficile, et à espérer des biens si sublimes (2).

Il serait exagéré de déduire de là que les infidèles ne puissent se convertir qu'après avoir au préalable pris connaissance de cette preuve par le miracle, et encore plus que les croyants ne puissent justifier leur foi que par le moyen de cette même preuve. Sans doute la preuve par le miracle constitue *la* méthode à employer pour obtenir la conversion des infidèles (3). Le miracle n'est peut-être pas seul à avoir une place dans l'apologétique, mais sa place est nettement privilégiée. C'est à peine si S. Thomas indique d'autres motifs de crédibilité. Il accorde, il est vrai, une grande valeur apologétique au fait de la conversion du monde ; notons cependant que c'est encore là un miracle, et même, d'après S. Thomas lui-même, le plus grand des miracles, et comme tel le gage le plus sûr de la vérité des autres (4).

On doit, semble-t-il, conclure que d'après S. Thomas le miracle seul peut constituer une preuve absolument rigoureuse de l'authenticité divine de la révélation, et qu'il est nécessaire que cette démonstration puisse être fournie par l'Église, particulièrement aux infidèles. Elle n'est cependant pas, comme nous le dirons bientôt indispensable aux individus comme tels (5).

(1) *Contra Gent.* l. I c. 6.

(2) *Ibid.*, coll. *in Symb. Apost. Expos.* c. 1.

(3) 3ª q. 43 art. 1 ad 3 ; *III Sent.* d. 21 q. 2 art. 3 ; *Contra Gent.* l. I c. 9 ; *in Joa. IV* lect. 7 ; *Quodl.* 2 art. 6. — Comp. *in Joa. V* lect. 1 : « fidem ab eo non requirit, nisi post factum miraculum ».

(4) *Contra Gent.* l. I c. 6, et comp. *in Coloss. I* lect. 2. — Ce motif de crédibilité avait d'ailleurs eu trop de vogue dans la tradition du haut moyen âge pour que S. Thomas pût le négliger complètement. Cf. p. 252.

(5) Cf. A. Gardeil, art. *Crédibilité*, dans DTC, t. III, col. 2213-2215 ; id., *La Crédibilité et l'Apologétique*, 2e éd., p. 79-89, Paris, 1912 ; R. Garrigou-Lagrange, *De Revelatione*, vol. I, p. 528 et 550-551, qui sont cependant d'avis que cette démonstration scientifique n'est pas *strictement* nécessaire pour la foi collective de l'Église. Surtout le P. Garrigou-Lagrange préfère parler d'une « maxima convenientia ». C'est une nuance que l'on pourrait défendre. Cf. 3ª q. 43 art. 1, où l'argumentation débute

Cette attitude du Docteur Angélique à l'égard de la place du miracle dans l'apologétique, diffère encore une fois de celle de S. Augustin et de celle qui a été généralement adoptée du V^e^ au XIII^e^ siècle. Chez l'évêque d'Hippone, le miracle n'avait pas, et ne pouvait pas avoir, une place tellement privilégiée. Certes S. Augustin reconnaît que le miracle est fort utile, et même qu'il a, surtout en ce qui concerne les débuts de l'Église, un certain degré de nécessité (1). Mais une fois l'Église constituée, il n'est nullement indispensable pour amener les hommes à la foi, et en fait le nombre et la grandeur des miracles ont bien diminué depuis l'époque apostolique (2). La réalisation des prophéties, et surtout l'Église elle-même, la multitude, l'héroïsme, la sainteté de ses membres, le fait de sa diffusion dans l'univers entier, la façon dont elle a transformé le monde, tels sont les motifs de crédibilité qu'utilise de préférence l'apologétique augustinienne (3).

L'apologétique du moyen âge met également à l'avant-plan, surtout quand il s'agit des controverses avec les Juifs, la preuve tirée des prophéties messianiques (4). Ou bien, en particulier pour affirmer la foi

par un « oportet », et finit en un « convenientissimum », et comp. *Contra Gent.* l. I c. 6 et l. IV c. 55.

(1) *De vera relig.* c. 25 n. 47 (PL, 34, col. 142) ; *De catechiz. rud.* c. 24 n. 45 (PL, 40, col. 341) ; *Civ. Dei* l. XXII c. 8 n. 1 (PL, 41, col. 760) ; *De util. cred.* c. 16 (PL, 42, col. 89-90).

(2) *De vera relig.* c. 25 n. 47 (PL, 34, col. 142) ; *En. in Ps.* 130 n. 5 (PL, 37, col. 1706) ; *De util. cred.* c. 16 (PL, 42, col. 90). Ce qui ne signifie pas que S. Augustin admettait qu'il n'y avait plus de miracles de son temps. Voir *Retract.* l. I c. 13 n. 7 (PL, 32, col. 604-605), c. 14 n. 5 (col. 607) ; *Confess.* l. IX c. 7 n. 16 (col. 770) ; *Civ. Dei* l. XXII c. 8 (PL, 41, col. 760-771).

(3) *De moribus Eccl. cathol.* (PL, 32, col. 1309-1344) ; *Epist.* 118 c. 5 n. 32 (PL, 33, col. 447-448), *Epist.* 137 c. 4 n. 16 (col. 523-524) ; *De vera relig.* c. 3-4 (PL, 34, col. 124-126), c. 25 n. 47 (col. 142) ; *En. in Joa.* tr. XXXV n. 7-8 (PL, 35, col. 1660-1661) ; *in I Joa.* tr. I n. 13 (col. 1988) ; *Sermo* 43 c. 4 (PL, 38, col. 256), *Sermo* 116 c. 6 (col. 660) ; *De fide rerum quae non videntur* (PL, 40, col. 171-180) ; *De catechiz. rud.* c. 24 (col. 341-342), c. 27 n. 53-54 (col. 346) ; *Civ. Dei* l. XXII c. 5 (PL, 41, col. 756-757) (texte qui paraît inspirer S. Thomas), c. 8 n. 1 (col. 760) ; *De util. cred.* c. 16-17 (PL, 42, col. 89-91) ; *Contra Faust.* l. XII c. 44-45 (col. 278-279), l. XIII c. 2-18 (col. 282-294), l. XVI c. 20 (col. 328-329) ; etc. — Cf. A. Gardeil, *art. cit.*, col. 2254-2257, et E. Portalié, art. *Augustin (Saint)*, dans DTC, t. I, col. 2339-2340.

(4) Voir p. ex. : X. M. Le Bachelet, *art. cit.*, dans DA, t. I, col. 199-201 ; J. Martin, *L'Apologétique traditionnelle*, vol. II, Paris, [1905] ; J. Turmel, *op. cit.*, p. 253-255 ; F. Vernet, art. *Juifs (Controverses avec les)*, dans DTC, t. VIII, col. 1874-1875, 1884, 1895-1896.

de ceux qui sont déjà chrétiens, on fait valoir comme un des principaux motifs de crédibilité, le fait que la conversion du monde par l'Église constitue le plus grand des miracles, et cela fait dire aussi plus d'une fois que les miracles n'étaient nécessaires qu'aux débuts de l'Église (1).

Cette utilisation plutôt parcimonieuse de l'argument du miracle est de nature à faire comprendre aussi que la théologie didactique ne s'occupa de la théorie du miracle qu'assez tardivement. Si elle y fut finalement amenée, ce ne fut pas par des préoccupations d'ordre apologétique, mais à la suite de l'étude de questions tout autres, comme celles de la formation d'Ève ou de la puissance de Dieu et des substances spirituelles. Pierre Lombard lui-même ne parlait pas *ex professo* du miracle. Guillaume d'Auxerre a donné une première esquisse, mais ce n'est qu'avec Alexandre de Halès et Albert le Grand que la théorie prend son plein développement. Et ces auteurs mêmes s'attachent à étudier surtout la métaphysique du miracle et négligent presque totalement le problème de sa valeur apologétique. Ce fut le mérite de S. Thomas non seulement d'avoir déduit de la notion du miracle une théorie de sa valeur probante, mais aussi d'avoir aperçu quelle place revenait dans l'apologétique à l'argument du miracle.

ARTICLE CINQUIÈME

APERÇU GÉNÉRAL SUR LA DOCTRINE DE LA FOI CHEZ SAINT THOMAS, ET LA PLACE QU'Y OCCUPE LE MIRACLE.

Les cadres assignés à notre étude ne comportent pas une étude détaillée de la doctrine thomiste de l'acte de foi. Quelques indications

(1) Voir p. ex. les auteurs suivants, auxquels on pourrait en ajouter bien d'autres :

S. Grégoire, *Moral.*, l. XXVII c. 18 n. 36 (PL, 76, col. 420) ; *Homil. in Evang.*, XXIX n. 4 (col. 1215) ;

S. Isidore, *I Sent.*, c. 24 (PL, 83, col. 591-592) ;

Strabon, *Glossa ordinaria, in Mc. XVI* 17 (PL, 114, col. 243-244) ;

S. Pierre Damien, *Sermo* 65 (PL, 144, col. 876) ;

Guillaume de S. Thierry, *Aenigma fidei*, (PL, 180, col. 401-402) ; *Epist. seu Tract. ad fratres de Monte Dei*, l. I c. 1 (PL, 184, col. 309) (attribuée jadis à Guigues [† 1137], cinquième prieur de la Grande-Chartreuse).

Cf. aussi, antérieurement à S. Augustin, Arnobe, *Adv. Gentes*, l. I c. 54-55 (PL, 5, col. 792-795).

à ce sujet ne seront cependant pas inutiles pour connaître avec plus de précision la place que le Docteur Angélique fait au miracle dans sa synthèse apologétique. Si notre exposé pose peut-être plus de problèmes qu'il n'en résout, on voudra bien se souvenir qu'il ne prétend nullement épuiser la question ni même la traiter *ex professo*, mais seulement fournir ce qui est indispensable pour une étude complète de la doctrine du miracle.

Nous avons dit que S. Thomas admet la possibilité d'une crédibilité et même d'une foi qui sont purement rationnelles et naturelles, mais qui ne sont pas nécessairement libres. Il y a d'autre part une foi surnaturelle et essentiellement dépendante de la liberté. Pour mettre en relief le rôle du miracle à l'égard de cette foi surnaturelle, nous voudrions surtout montrer que la crédibilité strictement rationnelle n'est, d'après S. Thomas, nullement indispensable, que la foi véritable, loin de s'appuyer sur elle, a un motif formel qui est lui-même d'ordre surnaturel, et que les raisons naturelles de croire n'ont qu'un simple rôle de préparation.

§ 1. — *Le caractère accessoire de la démonstration scientifique de la crédibilité.*

1) Que le croyant n'a aucunement besoin de pouvoir formuler un jugement rationnel de crédibilité rigoureux, tel que seul le miracle peut le donner, cela résulte tout d'abord du fait qu'il y a un mérite spécial à croire sans avoir besoin de miracles. Les disciples du Christ, enseigne le Docteur Angélique, furent dignes de louange pour avoir suivi le Maître avant qu'ils ne l'aient vu faire des miracles, et les miracles dont ils furent témoins par après n'ont servi qu'à parfaire une foi qu'ils avaient déjà (1). Ceux au contraire qui ne croient que parce qu'ils voient des miracles, manifestent par là leur « duritia » : et si des miracles leur sont donnés, bien qu'ils soient de nature à diminuer leur mérite, c'est qu'il vaut encore mieux se convertir par ce moyen que de rester dans l'infidélité (2). Une foi prompte est une foi qui n'a pas besoin de miracles (3). De même, un des motifs pour lesquels le Christ a fourni à ses disciples des signes de sa résurrection, fut qu'ils n'étaient pas disposés à y ajouter facilement foi (4).

(1) 3ª q. 43 art. 3 ad 3.
(2) 3ª q. 43 art. 1 ad 3.
(3) 3ª q. 55 art. 5 ad 3 ; *De Pot.* q. 6 art. 9 ad 18 ; *in Joa. IV* lect. 5.
(4) 3ª q. 55 art. 5.

Il est intéressant de rapprocher ces assertions de l'enseignement de S. Thomas relatif à l'influence exercée sur le mérite de la foi par les raisons qui établissent la non répugnance ou la convenance *intrinsèque* des dogmes, ou même l'évidence de certaines vérités qui ne sont qu'accidentellement objet de foi. Dans la Somme Théologique, le saint Docteur se demande *ex professo* si une « ratio inducta ad ea quae sunt fidei » diminue le mérite de la foi (1). Il répond que celui qui ferait dépendre sa foi de la valeur des raisons humaines qui portent à croire, perdrait dans la même mesure le mérite de sa foi (2) ; autre cependant serait le cas du croyant qui, par amour de la vérité à laquelle il croit, examinerait les fondements de sa foi : un tel manifesterait par là une foi plus intense, et par conséquent un plus grand mérite. Tant dans le corps de l'article que dans les réponses aux objections, le Docteur Angélique insiste sur le fait que le mérite de la foi se mesure à la promptitude de la volonté. Les raisons naturelles, dit-il, n'affaiblissent pas la charité par laquelle la volonté est prompte à croire, même à ce qui n'apparaîtrait pas (3). Elles peuvent même augmenter la promptitude de la volonté et accroître ainsi le mérite de la foi (4).

Mais le fait que S. Thomas laisse entendre que la foi perd de son mérite en proportion de sa dépendance à l'égard des démonstrations rationnelles, confirme, à sa manière, que la foi de celui qui attacherait trop d'importance à la rigueur des motifs de crédibilité, ne se distinguerait pas par sa promptitude et sa vivacité.

2) S. Thomas affirme du reste que même sans miracle on peut et on

(1) $2^a\ 2^{ae}$ q. 2 art. 10.

(2) *A fortiori* S. Thomas peut-il dire, *in Boet. de Trin.* q. 2 art. 1, qu'il y a péché à ne vouloir croire que ce que la raison peut prouver.

(3) *Art. cit.*, ad 2 : « Sed rationes demonstrativae inductae ad ea quae sunt fidei, praeambula tamen ad articulos, etsi diminuant rationem fidei, quia faciunt esse apparens id quod proponitur ; non tamen diminuunt rationem caritatis, per quam voluntas est prompta ad ea credendum etiam si non apparerent. Et ideo non diminuitur ratio meriti ».—Si S. Thomas laisse entendre parfois (cf. 3^a q. 55 art. 5 ad 2 ; *III Sent.* d. 24 q. 1 art. 3 sol. 3 ad 1 ; *in Boet. de Trin.* q. 2 art. 1 ad 5) que des arguments, qui démontreraient péremptoirement ce qui est l'objet de la foi et forceraient par conséquent l'adhésion, supprimeraient par là même le mérite, il faut compléter sa pensée par ailleurs ; dans notre passage de la $2^a\ 2^{ae}$ il enseigne plus nettement que celui qui aurait l'évidence ne perdrait son mérite que pour autant que cette évidence serait la condition *sine qua non* de son adhésion.

(4) *III Sent.* d. 24 q. 1 art. 3 sol. 3.

doit parvenir à la foi, et qu'il n'était donc nullement nécessaire que le Christ fît des miracles, pour que les Juifs fussent tenus de croire en lui. La doctrine du Christ était en effet suffisamment attestée par l'autorité de la Loi et des Prophètes, et, qui plus est, son enseignement s'accompagnait d'une vocation ou d'une illumination intérieure, à laquelle les Juifs étaient tenus de ne pas résister, et d'où résultait conséquemment pour eux l'obligation de croire (1).

Tout dépend, dit encore S. Thomas, des dispositions individuelles : les uns se laissent amener à la vérité principalement par les miracles, d'autres au contraire « per sapientiam », c'est-à-dire par la voie des Prophètes et des autres livres de l'Écriture (2). Aussi n'est-ce qu'aux infidèles seuls qu'il faut proposer la preuve par le miracle ; aux fidèles il suffit de présenter l'autorité de l'Écriture, à laquelle il sont tenus de se soumettre. C'est pourquoi le Christ blâme les Juifs qui exigent des miracles pour croire, alors qu'ils ont à leur disposition le témoignage de la Loi (3).

Les individus n'ont donc nullement besoin de la preuve par le miracle pour parvenir à la foi ; elle seule cependant, nous l'avons dit, est, dans l'économie actuelle, la preuve stricte de la crédibilité rationnelle. La foi n'a pas besoin de l'*évidence* des motifs de crédibilité ; il y a des raisons de croire qui, sans faire l'évidence, suffisent à déterminer une adhésion légitime.

3) Le Docteur Angélique va encore plus loin, et semble même admettre que la foi se suffit à elle-même et peut suppléer à toute démonstration rationnelle. La foi, écrit-il dans son Commentaire sur les Sentences, présuppose des vérités que la raison naturelle peut prouver : telles sont l'existence de Dieu, son unicité, son immatérialité, son intelligence, et « alia hujusmodi », c'est-à-dire les autres préambules de la foi, tels que le fait que Dieu a parlé et a entouré la transmission de sa parole de signes extérieurs suffisants qui en garantissent l'authen-

(1) *Quodl.* 2 art. 6 corp., ad 1, ad 2 et ad 3, coll. *in Joa. XV* lect. 5. Avec l'édition Frétté, il faut lire *Quodl.* 2 art. 6 corp. : « tenebantur enim homines credere *auctoritati* legis et prophetarum », et non « *auctori* », comme portent d'autres éditions. Le contexte recommande cette leçon. — C'est une illumination intérieure semblable qui fournit au prophète la certitude de l'origine divine de la révélation qui lui est faite : 2^a 2^{ae} q. 171 art. 5 ; *Contra Gent.* l. III c. 154.

(2) *In Joa. I* lect. 3.

(3) *In Joa. IV* lect. 7, coll. *III Sent.* d. 21 q. 2 art. 3.

ticité ; mais la foi elle-même fait admettre ces vérités, de sorte que celui qui ne peut les démontrer, n'a qu'à y adhérer par la foi (1).

Même doctrine dans la Somme Théologique. Les vérités, dit S. Thomas, qui peuvent être démontrées sont comptées aussi parmi les objets de la foi, non parce que tout le monde en a uniquement la foi, mais parce qu'elles sont présupposées par la foi, et que ceux qui n'en perçoivent pas la démonstration doivent au moins en avoir la connaissance par le moyen de la foi (2).

C'est l'enseignement constant de S. Thomas que nul n'a besoin pour croire de connaître au préalable par la raison seule l'existence de Dieu ou quelque autre préambule de la foi. Doctrine qui s'accorde d'ailleurs avec cette autre idée que bien peu de gens parviennent à se faire une démonstration suffisamment nette et certaine de ces préambules (3). Il n'est pas étonnant que, conscient de cet état de choses, S. Thomas admette que la crédibilité rationnelle n'est nullement nécessaire à l'individu croyant, et que la foi elle-même peut la remplacer.

Le Docteur Angélique, remarquons-le, ne nie pas la nécessité de toute crédibilité ; il affirme au contraire très catégoriquement qu'il faut avoir des raisons de croire : « non enim crederet nisi videret ea esse credenda,

(1) *III Sent.* d. 24 q.1 art. 3 sol. 1: « fidei substernitur naturalis cognitio, quam fides praesupponit, et ratio probare potest, sicut Deum esse, et Deum esse unum, incorporeum, intelligentem et alia hujusmodi ;et ad hoc etiam sufficienter fides inclinat, ut qui rationem ad hoc habere non potest, fide eis assentiat ». — Cf. *ibid.*, art. 2 sol. 2 : les préambules de la foi sont inaccessibles, non à l'intelligence de tous les hommes, mais à l'intelligence d'un certain nombre.

(2) 2^a 2^{ae} q. 1 art. 5 ad 3 : « ea quae demonstrative probari possunt inter credenda numerantur, non quia de ipsis sit simpliciter fides apud omnes : sed quia praeexiguntur ad ea quae sunt fidei, et oportet ea saltem per fidem praesupponi ab his qui horum demonstrationem non habent ». — Rien n'oblige à affirmer que des termes comme « praeambula », « praeexiguntur », « praesupponi », impliquent une antériorité temporelle du jugement de crédibilité. L'expression « per fidem praesupponi » ne comporte donc pas de contradiction ; elle implique au contraire la causalité réciproque. Cf. P. Rousselot, *Les Yeux de la foi*, dans RSR, 1910, p. 451 et ss.

(3) Voir en dehors des textes cités : 1^a q. 1 art. 1, q. 2 art. 2 ad 1 ; 2^a 2^{ae} q. 2 art. 4 ; *Contra Gent.* l. I c. 4, l. III c. 39 ; *De Verit.* q. 14 art. 9 et 10 ; *in Boet. de Trin.* q. 3 art. 1, et même le fameux texte *De Verit.* q. 14 art. 11 ad 1 (coll. *III Sent.* d. 25 q. 2 art. 1 sol. 1 ad 1 et 2) concernant le sauvage élevé « in silvis vel inter bruta animalia » : par la seule inspiration interne il peut arriver à la foi et se sauver.

vel propter evidentiam signorum vel propter aliquid hujusmodi » (1). Mais l'évidence strictement rationnelle n'est pas requise, et dans des cas exceptionnels la grâce, sous forme d'illumination intérieure, peut même suppléer à tout motif naturel de crédibilité.

§ 2. — *La constitution intime de l'acte de foi surnaturel.*

1. — *La certitude et le caractère raisonnable de la foi.*

L'évidence rationnelle des signes de la révélation n'étant pas requise pour que l'on ait la possibilité et l'obligation de croire, comment la foi surnaturelle tient-elle? D'où vient-il qu'elle est éminemment raisonnable? Et comment concilier le caractère fréquemment déficient et imparfait des motifs de crédibilité avec le fait que l'assentiment de la foi est même plus ferme que celui que l'on donne aux premiers principes (2)?

Nous avons déjà laissé entendre que, d'après S. Thomas, la solidité de la foi ne dépend pas de la valeur plus ou moins grande des raisons naturelles de croire. Sans doute, la raison naturelle, le témoignage de la Loi et des Prophètes, la prédication des Apôtres ou d'autres missionnaires, sont autant de moyens qui conduisent à la foi, mais ne sont pas les motifs propres de la foi. « Inducunt autem nos, dit S. Thomas, ad fidem Christi tria. Primo quidem ratio naturalis.... Secundo testimonia Legis et Prophetarum.... Tertio praedicatio Apostolorum et aliorum.... Sed quando per hoc homo manuductus credit, tunc potest dicere, quod propter nullum istorum credit : nec propter rationem naturalem, nec propter testimonia legis, nec propter praedicationem aliorum, *sed propter ipsam veritatem tantum* » (3). Plus clairement, la foi n'a d'autre appui, d'autre objet formel que l'autorité infaillible de la Vérité première (4) ; et ce motif formel lui confère en droit une certitude incomparablement supérieure à toute autre.

(1) 2ª 2ae q. 1 art. 4 ad 2. Comp. 2ª 2ae q. 8 art. 4 ad 2 ; *III Sent.* d. 23 q. 2 art. 2 sol. 1 ad 2 : « una (cogitatio) voluntatem inclinat ad credendum, et haec praecedit fidem... », mais S. Thomas ne précise pas en quoi consiste cette « cogitatio ».

(2) « Magis enim fidelis et firmius assentit, écrit S. Thomas, *Prol. Sent.* art. 3 sol. 3, his quae sunt fidei quam etiam primis principiis rationis ». Voir aussi : 2ª 2ae q. 4 art. 8 ; *III Sent.* d. 23 q. 2 art. 2 sol. 3 ; *De Verit.* q. 10 art. 12 ad 6 in contr., q. 12 art. 2 ad 3, q. 14 art. 1 ad 7 ; *in Joa. IV* lect. 5 ; *in Boet. de Trin.* q. 3 art. 1 ad 4.

(3) *In Joa. IV* lect. 5.

(4) 2ª 2ae q. 1 art. 1 et 3, q. 4 art. 5 ad 2, art. 6 et 8, q. 5 art. 1 et 3 ;

Mais il faut aussi que la faculté connaissante soit capable d'atteindre son objet, et par conséquent qu'elle soit proportionnée à celui-ci. Seule une faculté surnaturalisée est adaptée à la connaissance d'un objet surnaturel. C'est pourquoi l'intelligence du croyant a besoin d'être élevée au même ordre surnaturel auquel appartient l'objet tant matériel que formel de sa croyance : la Vérité première doit incliner intérieurement l'homme à adhérer aux vérités révélées et l'illuminer surnaturellement (1). Ainsi s'explique la certitude supérieure de celui qui croit. De même que la certitude de la science est due à la lumière de la raison naturelle par laquelle nous connaissons les premiers principes, ainsi la certitude de la foi provient de la lumière que Dieu lui-même accorde (2). C'est à l'action divine sur l'âme que S. Thomas attribue principalement le caractère raisonnable de la foi : « ille qui credit habet sufficiens inductivum ad credendum ; inducitur enim auctoritate divinae doctrinae miraculis confirmatae, et, *quod plus est*, interiori instinctu Dei invitantis. Unde non leviter credit » (3).

Le cas du prophète est analogue à celui-ci. Lorsque le prophète est certain de la révélation qui lui est faite — et le prophète pas plus que le croyant n'a la vision intrinsèque des vérités qui lui sont manifestées —, cette certitude lui vient de la lumière surnaturelle qui éclaire son in-

III Sent. d. 21 q. 2 art. 3, d. 23 q. 2 art. 2 sol. 3, art. 3 sol. 3 ad 3, art. 4 sol. 1 ad 2, q. 3 art. 3 sol. 1, d. 24 q. 1 art. 1 sol. 1 et 3 ; *De Verit.* q. 14 art. 7 ad 7, art. 8 ; *Phys.* l. VIII lect. 3 n. 1 ; etc.

(1) 1ª 2ae q. 51 art. 4, q. 62 art. 3, q. 109 art. 1 ; 2ª 2ae q. 6 art. 1, q. 8 art. 1 et 4 ; *II Sent.* d. 28 q. 1 art. 5 ; *III Sent.* d. 23 q.1 art. 4 sol. 3, q. 2 art. 1 ad 4, q. 3 art. 2, art. 3 sol. 2 ; *Contra Gent.* l. III c. 154 ; *De Malo* q. 16 art. 6 ; *De virt. in comm.* art. 10 ; *De Verit.* q. 14 art. 1 ad 7, art. 9 ad 4 ; *in Boet. de Trin.* q. 1 art. 1, q. 2 art. 3, q. 3 art. 1 ad 4 ; etc. — Au sujet des auteurs antérieurs à S. Thomas, cf. R. Garrigou-Lagrange, *De Revelatione*, vol. I, p. 464-469.

(2) *In Joa. IV* lect. 5 : « fides habet certitudinem ex lumine infuso divinitus ; scientia vero ex lumine naturali : nam sicut certitudo scientiae habetur per prima principia naturaliter cognita, ita et principia fidei cognoscuntur ex lumine infuso divinitus ». Comp. *Contra Gent.* l. III c. 154 et *in Boet. de Trin.* q. 3 art. 1 ad 4.

(3) 2ª 2ae q. 2 art. 9 ad 3. — Si parfois, comme *Contra Gent.* l. I c. 6, S. Thomas explique le caractère raisonnable de la foi par les seuls motifs naturels de crédibilité, c'est qu'il se place uniquement à un point de vue apologétique : on n'agit sur l'intelligence de l'infidèle que par des arguments d'ordre naturel, en particulier par la preuve du miracle. La *Summa contra Gentiles* est précisément un ouvrage d'apologétique.

telligence ; s'il y a en plus des secours externes et sensibles, ce n'est qu'à titre accessoire : ils peuvent faire défaut, tandis que seuls ils seraient insuffisants (1).

La lumière infuse, le *lumen fidei*, comme s'exprime sans cesse S.Thomas, ne nous fait pas seulement adhérer surnaturellement et fermement aux vérités qui constituent l'objet de la foi ; elle s'étend aussi aux motifs de crédibilité eux-mêmes, et nous fait voir de façon surnaturelle que les vérités proposées à notre foi sont croyables et doivent êtres crues. « Lumen fidei, dit S. Thomas, facit videre ea quae creduntur » (2) — notamment « sub communi ratione credibilis » (3) —, et plus loin : ea quae sunt fidei « per lumen fidei videntur esse credenda » (4). Les infidèles d'autre part ignorent non seulement les dogmes, mais même la crédibilité de ceux-ci (5). Et les textes de S. Thomas ne visent pas ici une exception, c'est-à-dire le cas de ceux qui ne pourraient ar-

(1) *Contra Gent.* l. III c. 154.

(2) 2^a 2^{ae} q. 1 art. 4 ad 3. — Quelque doute est possible concernant la teneur exacte du texte authentique.

(3) *Ibid.*, ad 2.

(4) 2^a 2^{ae} q. 1 art. 5 ad 1. On serait tenté d'ajouter *De Verit.* q. 14 art. 2 ad 9 : « ... lumen fidei per quod credibilia cognoscuntur », mais le sens semble être plutôt que c'est par la lumière de la foi qu'on connaît les vérités qui sont objet de foi (= credibilia). — Pour plus de détails concernant le rôle du *lumen fidei* dans le jugement de crédibilité et le pouvoir discernant de la foi, voir, en dehors des articles déjà cités de J. Huby et P. Rousselot : J. DE GUIBERT, *A propos des textes de S. Thomas sur la foi qui discerne*, dans RSR, 1919, p. 30-41 (article que l'auteur a repris dans son ouvrage *Les Doublets de Saint Thomas d'Aquin. Leur étude méthodique. Quelques réflexions, quelques exemples*, Paris, 1926) ; G. H. JOYCE, *La Foi qui discerne, d'après saint Thomas, ibid.*, 1916, p. 433-455 ; S. HARENT, *ibid.*, p. 455-467 ; id., art. *Foi*, dans DTC, t. VI, col. 237-278. Signalons en passant la grande part qu'ont dans le rôle discernant de la foi chez le croyant en état de grâce, les dons surnaturels d'intelligence, de science et de sagesse. Voir p. ex. 2^a 2^{ae} q. 8 , 9 et 45. L'analyse de ces textes nous entraînerait dans de trop longs développements que notre étude ne comporte pas ; elle confirmerait ce que nous disons de la surnaturalité des jugements de crédibilité et de crédentité.

(5) 2^a 2^{ae} q. 1 art. 5 ad 1. — On pourrait montrer la même chose par l'examen des articles de S. Thomas relatifs à l'infidélité : le péché d'infidélité ne consiste pas tant à refuser l'adhésion à des vérités que l'on considérerait comme évidemment croyables, qu'à ne pas vouloir voir qu'il faut croire. Cf. 2^a 2^{ae} q. 10, passim.

river à se constituer un jugement rationnel de crédibilité : ils proclament d'une façon absolument générale que le jugement de crédibilité du croyant est intégré par la grâce dans le même plan surnaturel que la foi elle-même, et que la foi surnaturelle est conditionnée par un jugement surnaturel de crédibilité (1).

Certains auteurs s'opposent à cette interprétation, pourtant obvie, des textes. M. H. Ligeard prétend que d'après S. Thomas la *crédibilité* est toujours strictement naturelle, et que la lumière de la foi est seulement le principe d'un jugement surnaturel de *crédentité* (2). C'est manifestement forcer le sens des passages en question : le Docteur Angélique ne distingue d'ailleurs guère le jugement de crédibilité et le jugement de crédentité (3), et en toute hypothèse, dans le premier passage en cause, S. Thomas affirme que la lumière de la foi fait voir ce qu'on croit, « sub communi ratione *credibilis* », comme le montre le contexte.

2. — *La liberté de la foi.*

Comment concilier la liberté de la foi avec sa certitude supérieure et son caractère éminemment raisonnable? Et surtout comment expliquer que la foi surnaturelle reste libre, lorsqu'on parvient à démontrer par des preuves rigoureuses, notamment par le miracle, que Dieu a révélé telles ou telles vérités, et que par conséquent la fausseté des dogmes est inconcevable?

En plusieurs passages, le Docteur Angélique semble affirmer que la foi est libre parce qu'elle comporte une certaine part d'obscurité et que les dogmes ne sont jamais intrinsèquement évidents (4). Or, l'in-

(1) Le Card. Billot, *De virtutibus infusis*, t. I, 3ª ed., p. 305, Romae, 1921, le reconnaît : « S. Thomas... non dubitat attribuere ipsi infuso habitui judicium credibilitatis ».

(2) *Art. cit.*, p. 50-52 ; voir la réponse de Rousselot, *ibid.*, p. 61-62.

(3) 2ª 2ae q. 1 art. 4 ad 2, art. 5 ad 1 : les termes « credibile » et « credendum » y sont parallèles. Le P. A. Gardeil, *La Crédibilité et l'Apologétique*, 2e éd., p. 52 et ss., et à sa suite le P. Garrigou-Lagrange, *De Revelatione*, vol. I, p. 539-541, attachent également beaucoup d'importance à cette distinction. Nous n'avons pas à rechercher jusqu'à quel degré elle est conforme à l'esprit ou aux principes de S. Thomas.

(4) 2ª 2ae q. 2 art. 9 ad 2 et 3 ; *De Verit.* q. 10 art. 12 ad 6 in contr., q. 14 art. 2 ad 14 ; *in Boet. de Trin.* q. 2 art. 1 ad 5, q. 3 art. 1 ad 4. — C'est la solution proposée p. ex. par le P. R. Garrigou-Lagrange, *op. cit.*, vol. I, p. 453-456.

telligence doit être déterminée, soit par ce qu'elle voit, soit par la volonté. On ne saurait du reste « croire » qu'aux vérités que l'on ne « voit » pas (1).

Cependant l'obscurité intrinsèque des dogmes n'est qu'une des conditions requises pour la liberté de la foi. « Il est très vrai de dire, écrit A. de Poulpiquet, que l'inévidence d'une proposition nécessite toujours l'intervention de la volonté pour causer l'assentiment ; mais la question est de savoir si c'est toujours *librement* que la volonté commande l'adhésion » (2).

Comme nous l'avons dit, ni la foi des démons, ni même une foi humaine qui s'appuyerait formellement sur l'évidence des signes, ne sont libres. Dans la foi, enseigne en effet S. Thomas, la volonté meut l'intelligence à donner son assentiment, mais cela peut se faire de deux façons : 1) en raison de la tendance de la volonté vers le bien : en ce cas la foi est un acte louable ; 2) en raison de l'évidence extrinsèque de l'objet présenté à la croyance : en ce cas, la foi, bien que déterminée par l'évidence, subsiste néanmoins, par suite de l'absence d'évidence intrinsèque (3).

Or, rien n'empêche que celui qui croit surnaturellement ait la parfaite évidence extrinsèque de l'objet de sa foi. Il semble donc qu'il faille, à côté de l'inévidence intrinsèque des dogmes ou de l'imperfection de l'évidence extrinsèque, une raison plus profonde qui rende compte de la liberté essentielle de la foi surnaturelle.

N'oublions pas que, dans la pensée de S. Thomas, le motif formel de la foi n'est nullement l'évidence des signes, mais la Vérité première elle-même. La foi fondée sur l'évidence, foi scientifique, n'est pas libre, mais elle n'est pas une foi proprement dite (4). Celle-ci consiste à admettre ce qui est révélé, « simpliciter inhaerendo primae veritati » (5).

(1) 1ª 2ae q. 67 art. 3 ; 2ª 2ae q. 1 art. 4 et 5, q. 2 art. 4 ad 2, q. 4 art. 1 ; 3ª q. 7 art. 3 ; *III Sent.* d. 24 q. 1 art. 2 ; *De Verit.* q. 14 art. 1, art. 2, art. 3 ad 6, art. 9.

(2) *L'Objet intégral de l'Apologétique*, p. 495.

(3) 2ª 2ae q. 5 art. 2 : « Quod autem voluntas moveat intellectum ad assentiendum potest contingere ex duobus. Uno modo, ex ordine voluntatis ad bonum.... Alio modo, quia intellectus convincitur ad hoc quod judicet esse credendum his quae dicuntur, licet non convincatur per evidentiam rei... ».

(4) *De Verit.* q. 14 art. 9 ad 4 : « credere aequivoce dicitur de hominibus fidelibus et daemonibus.

(5) 2ª 2ae q. 5 art. 3 ad 1.

Or, celui qui a l'évidence du fait de la révélation peut avoir la volonté d'adhérer aux vérités révélées, non pas seulement en raison de cette évidence, mais « ex sola auctoritate divina » (1). D'aucuns ont dit que la foi basée sur ce motif, et elle seule, est toujours et essentiellement libre, parce qu'elle comporte de par sa nature même un hommage librement rendu à Dieu, un acte d'abandon et de confiance en sa parole infaillible (2). Quoi qu'il en soit du bien fondé de cette explication, nous hésitons à l'attribuer au Docteur Angélique lui-même. S. Thomas enseigne seulement que la foi véritable se distingue de la foi scientifique par cela même qu'elle comporte une tendance de la volonté vers le bien (3). Or, la tendance de la volonté vers un bien surnaturel n'est possible que pour autant que la volonté est attirée par un don divin, par la grâce ; Dieu seul en effet peut mouvoir la volonté à se porter vers un bien surnaturel (4). Cette motion divine est précisément ce qui permet l'acte de foi (5). Comme cette grâce est acceptée librement, il est vrai de dire en ce sens que la foi est libre parce que surnaturelle (6).

Précisons quelque peu. La foi comporte essentiellement un acte de volonté (7). C'est que l'intelligence, explique S. Thomas, n'étant

(1) Cf. 2^a 2^{ae} q. 2 art. 10, surtout ad 1 : « Quando autem homo habet voluntatem credendi ea quae sunt fidei ex sola auctoritate divina, etiam si habeat rationem demonstrativam ad aliquid eorum..., non propter hoc tollitur vel minuitur meritum fidei ».

(2) J. V. Bainvel, *La foi et l'acte de foi*, 3e éd., p. 16-33 et 47-59, Paris, 1921 ; L. Billot, *De Virtutibus infusis*, t. I, p. 211-212 et 329-333 ; F. M. J. Catherinet, *Le rôle de la volonté dans l'acte de foi*, p. 78-81, Brignais, 1908 ; A. de Poulpiquet, *L'Objet intégral de l'Apologétique*, p. 480-498.

(3) 2^a 2^{ae} q. 5 art. 2.

(4) 1^a q. 62 art. 2 ; 1^a 2^{ae} q. 109 art. 2 et 6 ; *De Verit.* q. 24 art. 14 ; *Quodl.* 1 art. 7.

(5) 2^a 2^{ae} q. 5 art. 2 ad 2, q. 6 art. 1 ad 3 ; *De Verit.* q. 27 art. 3 ad 12.

(6) Un texte comme celui-ci : « homo enim ad ea quae sunt supra rationem humanam, non assentit per intellectum nisi quia vult » (*De virt. in comm.* art. 7), ne suffit pas à prouver que d'après S. Thomas la foi est libre parce que surnaturelle, comme P. Rousselot, *art. cit.*, dans RSR, 1913, p. 18, l'insinue : on peut y voir simplement que l'intelligence, n'étant directement et nécessairement déterminée que par ce quelle voit, a besoin d'une « certaine » motion de la volonté pour adhérer à ce qu'elle ne voit pas, mais cette motion, d'après 2^a 2^{ae} q. 5 art. 2, comporte deux modalités bien différentes.

(7) 1^a 2^{ae} q. 56 art. 3 ; 2^a 2^{ae} q. 2 art. 1 ad 3, q. 4 art. 1, 2 et 5, art. 7 ad 5, q. 5 art. 2, q. 6 art. 1 ad 3 ; *III Sent.* d. 23 q. 2 art. 1 ad 7, art. 2 sol. 2, q. 3 art. 2 ad 2 ; *Contra Gent.* l. III c. 40 ; *De virt. in comm.* art. 7 ; *De Verit.* q. 14 art. 1, art. 3 ad 10 ; *in Rom. X* lect. 2 ; etc.

déterminée ni par les définitions des termes de la proposition qui lui est présentée, ni en vertu des principes dont cette proposition se déduirait logiquement, doit l'être par la volonté, qui est déterminée à son tour à adhérer à tel parti plutôt qu'à tel autre, précisément parce qu'il lui semble bon ou convenable d'y adhérer ; or, ce qui nous meut à croire aux vérités révélées — il s'agit de la foi proprement dite et surnaturelle —, c'est que l'on nous promet, au cas où nous croyons, la récompense de la vie éternelle (1). Le premier moteur dans l'acte de foi est donc le bien surnaturel qui meut la volonté, c'est-à-dire notre fin dernière, la béatitude céleste (2).

Mais n'y a-t-il pas cercle vicieux à dire que la foi suppose la volonté d'atteindre la vie éternelle, alors qu'on ne connaît l'existence de cette récompense que par la foi elle-même? Le cercle vicieux serait si obvie qu'on ne peut l'attribuer au Docteur Angélique. Il semble plutôt qu'il y ait ici un cas de priorité réciproque. C'est ce que font surtout penser les divers textes où S. Thomas commente le premier verset du Chapitre XI de l'Épître aux Hébreux : « Est autem fides sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium » (3). S. Thomas part de ce principe qu'il développe longuement : « objectum fidei et finis voluntatis oportet sibi correspondere. Veritas autem prima est objectum fidei, in quo quidem consistit finis voluntatis, scilicet beatitudo... » (4). L'objet et la fin de la foi coïncident, car c'est le même Dieu qui est la Vérité suprême pour l'intelligence et l'objet ultime des tendances de la volonté. La Vérité première est non seulement l'objet de la foi (5) ; par rapport à la volonté elle est aussi un bien et une fin (6). Le vrai est d'ailleurs un bien, et le bien un vrai (7), et la connaissance du vrai est

(1) *De Verit.* q. 14 art. 1, et comp. $2^a\ 2^{ae}$ q. 1 art. 4, q. 4 art. 1, q. 5 art. 2 ; *III Sent.* d. 23 q. 2 art. 5 ad 4 ; *De Verit.* q. 11 art. 2 ; *in Hebr. XI* lect. 1.

(2) *De Verit.* q. 14 art. 2 ad 13.

(3) $2^a\ 2^{ae}$ q. 4 art. 1 ; *III Sent.* d. 23 q. 2 art. 1 ; *De Verit.* q. 14 art. 2 ; *in Hebr. XI* lect. 1.

(4) *In Hebr. XI* lect. 1, et comp. $2^a\ 2^{ae}$ q. 4 art. 1 et 3, q. 11 art. 1 ; *III Sent.* d. 23 q. 2 art. 1.

(5) $2^a\ 2^{ae}$ q. 1 art. 1, q. 4 art. 1 ; *III Sent.* d. 24 q. 1 art. 1 sol. 1 ; *De Verit.* q. 14 art. 8 ; *in Hebr. XI* lect. 1.

(6) $2^a\ 2^{ae}$ q. 2 art. 2, q. 4 art. 1, art. 2 ad 3, art. 3, q. 11 art. 1 ; *III Sent.* d. 23 q. 2 art. 1 ad 2 ; *in Hebr. XI* lect. 1.

(7) 1^a q. 82 art. 3 ad 1, art. 4 ad 1 ; $1^a\ 2^{ae}$ q. 9 art. 1 ad 3 ; *in Hebr. XI* lect. 1 (« verum est quoddam bonum, et bonum est quoddam verum »).

un bien pour l'intelligence (1). C'est ce qui explique que la priorité appartient à l'intelligence dans l'ordre du connaître, et à la volonté dans celui de la motion (2). Dans la foi surnaturelle, les actes de l'intelligence et de la volonté sont en réalité simultanés et se conditionnent mutuellement : l'intelligence n'adhère aux vérités révélées que parce que la volonté l'y détermine, et la volonté détermine l'intelligence parce qu'elle tend vers le bien auquel l'intelligence adhère comme au vrai (3).

Cette tendance au bien qu'est la Vérité première, ce désir de parvenir à la vie éternelle, suppose un acte libre, car nous acceptons librement la grâce qui seule peut nous faire tendre vers la béatitude. C'est donc cette tendance, ce « credere in Deum » (4), qui explique que nous croyons librement : le véritable acte de foi, ayant pour objet un bien surnaturel à espérer, comporte nécessairement une libre orientation vers la fin surnaturelle : « per hoc autem quod dicitur *substantia sperandarum rerum*, distinguitur virtus fidei a fide communiter sumpta, quae non ordinatur ad beatitudinem speratam » (5). Et cette liberté subsiste même en face de l'évidence des signes (6). Parce que surnaturelle, la foi comporte une première prise de position dans l'ordre

(1) $2^a\ 2^{ae}$ q. 1 art. 3 ad 1, q. 4 art. 5 ad 1 ; *De Verit.* q. 14 art.3 ad 3.

(2) *In Hebr. XI* lect.1 : « in ordine ergo cognoscendi intellectus est prior, sed in ordine movendi voluntas est prior ».

(3) La vie intellectuelle est faite d'une succession d'actes d'intelligence et de volonté. La motion qui détermine l'intelligence à se mettre en branle vient de la volonté (« motio quantum ad exercitium actus »), et cette détermination présuppose elle-même un acte d'intelligence, en vertu du principe : « nihil volitum nisi praecognitum ». La priorité appartient ici à l'intelligence, « statur in intellectu sicut in primo », comme dit S. Thomas, 1^a q. 82 art. 4 ad 3. Mais une fois que cette vie intellectuelle, débutant par un acte d'intelligence, est en marche, cette priorité de l'intelligence n'exclut pas qu'à un stade ultérieur et supérieur, notamment dans la foi surnaturelle, l'acte initial, posé sous la motion de la grâce divine, soit un acte de volonté (cf. *De Verit.* q.14 art. 2 ad 13 : « bonum... se habet in actu fidei sicut primum movens »), conditionné et limité non plus par un acte d'intelligence qui serait d'ordre naturel,mais par un acte d'intelligence du même ordre, et qu'il y ait par conséquent causalité réciproque.

(4) $2^a\ 2^{ae}$ q. 2 art. 2 ; *III Sent.* d. 23 q. 2 art. 2 sol. 2 ; *De Verit.* q. 14 art. 7 ad 7 ; *in Rom. IV* lect. 1.

(5) $2^a\ 2^{ae}$ q. 4 art. 1, coll. *De Verit.* q. 14 art. 2, et *in Hebr. XI* lect. 1.

(6) 3^a q. 47 art. 5,

surnaturel, moyennant la libre acceptation de la grâce divine ; nous ne croyons que parce que la grâce nous fait tendre vers la béatitude éternelle (1). La foi basée sur l'évidence est purement spéculative, la foi surnaturelle au contraire est affective et produit l'amour de Dieu (2).

Cette orientation vers Dieu fin dernière, que comporte nécessairement la foi surnaturelle, n'implique du reste nullement que la charité ou l'espérance elles-mêmes soient antérieures à la foi, mais uniquement que la volonté d'aimer et d'espérer la précède (3) : « cum alicui proponuntur aeterna bona, primo vult ea, secundo vult eis inhaerere per amorem, et tertio vult sperare ea, et quarto vult credere ea, ut credens possit jam sperare et amare et habere : unde in essendo fides prior est » ; ce que S. Thomas déduit du principe : « finis est prior in intentione et posterior in esse » (4). La tendance vers la fin dernière que la foi présuppose n'est qu'une tendance initiale, qui ne sera parfaite que dans la foi informée par la charité.

§ 3. — *Le véritable rôle des motifs de crédibilité et du miracle.*

Il reste à préciser, par manière de synthèse, quels sont les rôles respectifs que S. Thomas attribue à la grâce, à la prédication et aux miracles dans la genèse de la foi.

Le miracle ou l'attestation d'un prédicateur, enseigne le Docteur Angélique, ne sont pas par eux-mêmes des motifs suffisants pour croire : parmi ceux qui sont témoins d'un même miracle ou qui entendent une

(1) Cf. P. Rousselot, *art. cit.*, dans RSR, 1910, p. 450 : « Ce que l'on choisit directement, c'est le bien, la fin, la manière de vivre, et seulement à travers elle, la manière de voir ».

(2) 1ª q. 64 art. 1. — Cf. P. Ruijter, *Psychologie van de Geloofsdaad*, dans StC, t. II (mars 1926), p. 236-237.

(3) Au moins logiquement, vu qu'il y a priorité réciproque.

(4) *III Sent.* d. 23 q. 2 art. 5 ad 4, coll. 2ª 2ae q. 4 art. 7, et *De Verit.* q. 14 art. 2 ad 10 : voluntas quae determinat intellectum est « quidam appetitus boni repromissi » : il ne faut pas l'espérance proprement dite, mais un certain amour initial. A propos de ce texte, le P. J. Huby, *art. cit.*, p. 62, note 3, dit fort bien : « Je perçois la vérité surnaturelle parce que j'accepte un commencement d'amour de la vérité première..., et j'accepte un commencement d'amour de la vérité première, parce que je perçois la vérité surnaturelle ». C'est le résumé de ce que nous venons de dire concernant la priorité réciproque entre l'intelligence et la volonté.

même prédication, les uns croient, les autres ne croient pas. Or, cette, différence n'est pas due au seul libre arbitre de l'homme, mais principalement à l'action divine qui meut l'homme à donner son assentiment aux vérités de foi (1).

La nature humaine laissée à elle-même est seulement capable de ne pas résister à l'influx de la grâce et à la prédication de la vérité, mais non de poser l'acte de foi lui-même (2). Le prédicateur dispose à la foi « se habet sicut disponens exterius ad fidem » (3). Les preuves rationnelles ne sont que des « adminicula fidei », des « adminiculantia fidei argumenta » (4). A l'égard de la foi proprement dite, elles n'ont qu'une valeur de préparation : elles conduisent non à la foi elle-même, mais seulement à la crédibilité (5). Elles facilitent seulement la foi, en ce sens qu'elles satisfont dans la mesure du possible les légitimes aspirations de la raison. La prédication extérieure et les miracles ne sont ainsi, pour le Docteur Angélique, que des conditions qui disposent à la foi et qui déterminent dans le détail quelles sont les vérités à croire (6).

Mais la véritable cause de la foi n'est autre que Dieu qui incline la volonté et éclaire l'intelligence (7) ; sans le secours divin de la grâce, l'adhésion à la Vérité première comme telle est impossible. Quelle que soit sa solidité, l'édifice rationnel des preuves ne peut fonder la certitude supérieure de la foi surnaturelle. On présentera certes ces preuves aux infidèles en vue de les disposer à faire le « pas » de la conversion, mais ce « pas » lui-même s'explique et se justifie par un motif d'un autre ordre, et comporte essentiellement une orientation voulue vers la fin dernière surnaturelle, une libre acceptation de la grâce divine (8).

(1) $2^a\ 2^{ae}$ q. 6 art. 1.

(2) $2^a\ 2^{ae}$ q. 10 art. 1 ad 1.

(3) *De Verit.* art. 27 art. 3 ad 12,

(4) *III Sent.* d. 21 q. 2 art. 3 corp. et ad 1 ; *De Pot.* q. 6 art. 9 ad 18.

(5) La crédibilité évidente peut elle-même, en droit, conduire à la foi scientifique, mais il serait inexact de dire que celle-ci est le vrai terme des preuves. Cf. M. D. Chenu, *art. cit.*, dans *Xenia Thomistica*, t. III, p. 395.

(6) $2^a\ 2^{ae}$ q. 6 art. 1 ; 3^a q. 44 art. 3 ad 1 ; *III Sent.* d. 23 q. 3 art. 2 ; *IV Sent.* d. 4 q. 2 art. 2 sol. 3 ad 1 ; *De Verit., loc. cit.* ; *in Rom. X* lect.2 ; *in Boet. de Trin.* q. 3 art. 1 ad 4. Comp. *De Verit.* q. 14 art.1 ad 2 : « assensus fidei... non causatur ex inquisitione rationis ». — Cf. H. Ligeard, *art. cit.*, p. 56 : « ils (les miracles) sont des aides, ils nous mettent sur le chemin, ils n'ont pas un pouvoir causal déterminant ».

(7) *De Verit.* q. 27 art. 3 ad 12.

(8) Voir encore : $2^a\ 2^{ae}$ q. 2 art. 5 ad 1, q. 5 art. 3 ad 1, art. 4 ad 3,

La grâce est tellement nécessaire pour pouvoir croire, que, d'après les déclarations explicites de S. Thomas, la seule liberté ne suffit pas à poser l'acte de foi (1).

Pourtant, comme nous l'avons noté, le miracle est le signe incontestable et évident de la révélation, et il peut même forcer à croire. Si S. Thomas affirme d'autre part qu'il ne force pas du tout à croire, vu qu'il faut même l'intervention d'un facteur d'ordre supérieur pour que l'acte de foi soit possible, c'est qu'il se place au point de vue de la foi véritable, de la foi surnaturelle. Dans ce plan du surnaturel, la grâce est requise, non seulement pour qu'on puisse croire « sicut oportet ad salutem », mais encore et surtout pour que le croyant puisse tendre vers le bien surnaturel et soit adapté pleinement à la surnaturalité de l'objet matériel et formel de sa foi (2).

Il est vrai que S. Thomas déclare que l'on est amené à la foi, soit par l'illumination intérieure, soit par la prédication externe : le premier cas est celui des Apôtres et des Prophètes qui ont reçu immédiatement de Dieu le dépôt de la révélation et ont été les premiers à le transmettre ; le second est celui des simples fidèles qui doivent apprendre d'autrui quelles sont les vérités révélées. Loin d'être subordonnées l'une à l'autre, les deux causes de la foi ne sont-elles donc pas mises en parallèle (3) ?

En réalité cependant, S. Thomas traite ici une autre question, et

q. 6 art. 1 et 2 ; *IV Sent.* d. 4 q. 2 art. 2 sol. 3 ad 1 ; *Contra Gent.* l. III c. 152 et 153 ; *Quodl.* 2 art. 6 ; *in Rom. X* lect. 2 ; *in Ephes. II* lect. 3 ; *in Boet. de Trin.* q. 3 art. 1 ad 4.

(1) $2^a\ 2^{ae}$ q. 6 art. 1 ; *in Ephes. II* lect. 3 : « non enim sufficit ad credendum liberum arbitrium, eo quod ea quae sunt fidei, sunt supra rationem ».

(2) Ajoutons qu'en même temps ce secours surnaturel rend l'homme capable de percevoir le miracle dans *toute* sa valeur de signe : si le miracle n'est pas, en substance, quelque chose de surnaturel, il comporte cependant essentiellement une relation au surnaturel (voir p. 127 et ss.), relation qui ne peut être pleinement aperçue que par un sujet surnaturalisé. De même que le miracle n'apparaît comme possible qu'à celui qui est déjà convaincu de la possibilité de l'ordre surnaturel, ainsi il ne peut être admis *selon tout ce qu'il implique* que par celui qui admet en même temps le surnaturel Sans doute, la grâce n'est pas requise par S. Thomas pour que l'on puisse reconnaître le miracle ; sans elle néanmoins nous ne pouvons placer le miracle dans son ordre intégral, faute d'adaptation complète et adéquate de nos facultés cognitives à l'objet connu.

(3) *De Verit.* q. 18 art. 3.

parle, non pas de la genèse de l'acte de foi individuel, mais des diverses façons dont la révélation est proposée aux hommes. Rien ne permet d'affirmer qu'il entend méconnaître ici la nécessité d'une illumination intérieure pour qu'on puisse donner son assentiment aux vérités proposées comme révélées. En d'autres mots, le terme « fides », dans le passage allégué, ne désigne pas cet assentiment personnel, mais plutôt la connaissance du fait de la révélation.

On ne s'étonnera pas que le Docteur Angélique exige de bonnes dispositions particulières dans le sujet, pour que le miracle puisse avoir quelque efficacité par rapport à la foi (1). Si déjà toute connaissance du vrai requiert que les facultés inférieures ne suscitent pas d'obstacles au libre exercice de l'intelligence, surtout lorsqu'il s'agit de vérités élevées (2), *a fortiori* faudra-t-il que les passions ne fassent pas obstacle lorsqu'il s'agit d'adhérer aux vérités qui commandent notre libre orientation vers notre fin surnaturelle. La foi n'est possible qu'aux humbles qui ne visent qu'à la gloire de Dieu et ne cherchent qu'à lui plaire (3). C'est pourquoi le Christ refusa souvent de faire des miracles pour ceux qui, en raison de leur manque de bonnes dispositions et de leur incrédulité volontaire, n'étaient pas capables d'en percevoir le sens (4). Les Pharisiens et les Juifs endurcis, tout en étant forcés d'admettre les miracles à cause de leur évidence, ne reconnurent cependant pas la divinité du Christ, subjugués qu'ils étaient par la haine et l'envie (5), et résistèrent à l'appel intérieur de la grâce (6).

En résumé, S. Thomas admet que la foi peut se justifier rationnellement, et cette justification se fait principalement par le miracle. Mais l'évidence naturelle ne peut pas être un motif dont la foi dépende formellement : on n'aurait alors qu'une foi scientifique, essentiellement différente de la foi véritable. Cette évidence peut sans inconvénient être absente ; au cas où elle est donnée chez celui qui a la foi

(1) *De Pot.* q. 6 art. 9 ad 17.

(2) 1ª 2ªe q. 10 art. 3, q. 24 art. 3 ad 1 ; 2ª 2ªe q. 15 art. 3 ; *Contra Gent.* l. I c. 4.

(3) *In Joa. V* lect. 7, coll. 3ª q. 55 art. 4 : il faut avoir « mentem bene dispositam » pour percevoir les choses divines sans hésitation ou erreur.

(4) 3ª q. 43 art. 1 ad 1, art. 2 ad 1 ; *in Mt. XVII.*

(5) 3ª q. 47 art. 5 corp. et ad 1.

(6) *In Joa. V* lect. 6.

véritable, elle est, par le moyen de la grâce, intégrée dans un ordre supérieur et elle-même surnaturalisée (1).

(1) Nous ne pouvons songer à discuter en détail les diverses interprétations données par les auteurs modernes de la doctrine thomiste de l'acte de foi : cela nous engagerait dans une polémique qui, nous l'avons déjà dit, dépasse les cadres de notre travail. On consultera utilement, en dehors des ouvrages et articles cités au cours de ce chapitre : M. Cordovani, *Fede e miracoli nel pensiero di San Tommaso d'Aquino*, dans ScC, ser. VI, vol. IV (juill.-sept. 1924), p. 87-107 ; R. Garrigou-Lagrange, *La surnaturalité de la foi*, dans RT, 1914, p.17-38 ; H. L. Janssens, *art. cit.*, dans ETL, 1924, p. 33 (décidément trop simpliste) ; C. M. Lagae, *La certitude rationnelle du fait de la révélation*, dans RT, 1910, p. 478-489 et 618-641 ; H. Lang, *Verstand und Glaubensakt nach Thomas von Aquin*, dans TQ, 1924, p. 192-225 ; S. Lederer, *Die Lehre des hl. Thomas von Aquin über den eigentlichen Beweggrund des übernatürlichen Glaubens*, dans TQ, 1901, p. 232-268 ; A. Lefebvre, *L'acte de foi d'après la doctrine de Saint Thomas d'Aquin*, 3e éd., Paris, 1924 ; H. Monnier, *La notion catholique de la foi d'après Saint Thomas et le concile de Trente*, Paris, 1893 ; C.Pesch, *Die Lehre des hl. Thomas über den Glaubensakt*, dans ZKT, 1884, p. 50-70 ; J. Semeria, *Analysis actus fidei juxta S. Thomam et recentiores theologos*, 2a ed., Placentiae, 1896. — L'article du P. Garrigou-Lagrange, *La grâce de la foi et le miracle. Trois théories à propos de travaux récents*, dans RT, 1918, p. 289-320, contient un bon résumé et une critique assez exacte des principales théories récentes. Nous croyons que l'interprétation du savant dominicain, magistralement exposée dans son *De Revelatione*, vol.I, p.426-556, se rapproche le plus de la véritable doctrine thomiste, encore qu'elle ne nous paraisse pas tenir suffisamment compte de toutes les nuances de la pensée du Docteur Angélique.

CHAPITRE V

LE DISCERNEMENT DU MIRACLE D'APRÈS SAINT THOMAS

Pour que le miracle puisse, comme l'enseigne S. Thomas, être un élément d'une démonstration rationnelle de la crédibilité de la révélation, et être intégré dans une construction apologétique, il faut évidemment pouvoir le reconnaître avec certitude et le distinguer de ce qui n'est que la contrefaçon du miraculeux. Les vives controverses dont le problème du discernement du miracle a été et est toujours l'objet, exigent que nous recherchions avec une attention spéciale ce que le thomisme apprend à ce sujet.

Le problème est d'autant plus difficile que la définition thomiste du miracle est toujours conçue, comme nous l'avons dit, du point de vue métaphysique : le miracle est le fait opéré par Dieu contrairement au cours habituel de l'univers. Mais nous n'atteignons pas directement cette cause divine en elle-même. S'il est possible de reconnaître dans un groupe de phénomènes lequel est la cause d'un autre, en va-t-il de même lorsqu'il s'agit de Dieu qui est transcendant à tous les phénomènes?

On sait que les apologistes recourent à deux méthodes pour reconnaître le miracle. La première prétend déterminer, en face d'un fait qui se présente extérieurement comme merveilleux et insolite, que ni un agent physique quelconque ni même aucun autre être créé n'est capable de le produire ; par conséquent, conclut-on, Dieu est l'auteur de ce fait. La deuxième établit l'origine divine immédiate d'un phénomène par l'examen des circonstances — surtout des circonstances d'ordre moral et religieux — où il se produit. Deux articles distincts dégageront l'enseignement de S. Thomas concernant ce double procédé, tant des déclarations explicites du saint Docteur que des principes fondamentaux de sa philosophie. Dans un troisième nous essayerons de qualifier l'attitude de S. Thomas à l'égard du problème du discernement du miracle, et d'en donner l'explication.

ARTICLE PREMIER

LA CONNAISSANCE DES FORCES NATURELLES.

§ 1. — *La connaissance des lois naturelles du monde physique.*

La première question à examiner concerne les lois naturelles d'ordre physique. Est-il possible d'avoir une connaissance suffisante de ces lois pour affirmer avec quelque certitude que tel fait merveilleux ne peut pas être expliqué, et ne pourra l'être plus tard, par quelque loi naturelle ou par une interférence de lois naturelles? Pour dégager le plus clairement possible la pensée de S. Thomas, nous traiterons successivement de la façon dont nous connaissons les essences des choses, de la valeur de la science et des théories scientifiques, et du procédé de l'induction.

1. — *La connaissance des essences.*

D'une façon générale, S. Thomas enseigne que les réalités sensibles elles-mêmes, qui constituent l'objet propre et premier de notre connaissance, nous sont connues très imparfaitement.

Nous avons vu que la philosophie thomiste n'hésite pas à admettre un certain déterminisme des lois de la nature. Mais précisément parce que ce déterminisme n'est pas absolu, il nous est impossible, d'après le Docteur Angélique, de le saisir d'une façon parfaite. En raison même de la contingence, en raison même de ce qu'un agent peut être, en tout ou en partie, empêché par un autre d'exercer son activité, l'effet n'est pas toujours adéquat à la perfection de la cause. De là résulte que même nos prédictions relatives à l'activité des causes purement physiques n'ont si souvent qu'une valeur de probabilité. La contingence qui régit les faits entraîne de la sorte l'incertitude de notre connaissance qui dépend de ces faits ; notre connaissance est variable parce que les choses le sont (1). La connaissance divine au contraire est absolument parfaite et certaine, même si elle a pour objet les futurs contingents : la raison en est qu'elle cause les choses au lieu d'en dépendre (2).

On a fort bien rendu la pensée de S. Thomas en disant qu'il est impossible à jamais, par les moyens de l'homme, de faire entrer

(1) *Contra Gent.* l. 1 c. 67.

(2) 1ª q. 14 art. 13 ; *I Sent.* d. 38 q. 1 art. 5 ; *Contra Gent.* l. I c. 67 ; *De Verit.* q. 2 art. 12 et 13.

dans des lois tout ce que réalise la nature » (1). C'est que la complexité de la nature est indéfinie, pour le motif que chacun des êtres qui la constituent est matériel, et par conséquent passif, capable de subir l'action d'autrui, et plus ou moins conditionné dans son activité par les êtres qui l'entourent. S. Thomas a parfaitement remarqué que la contingence résulte de l'indéterminé, de la potentialité, donc de la matière (2). Or, cette complexité illimitée de l'univers matériel ne saurait être saisie adéquatement par une connaissance abstractive, dépendante des choses, et essentiellement progressive.

D'après la conception thomiste de l'univers, les causes physiques, en raison de leur matérialité et de leur interdépendance mutuelle, n'obtiennent généralement leur effet que « ut in pluribus » (3). Aussi en est-il de la connaissance que nous pouvons avoir du lien qui relie ces causes à leurs effets, comme de celle que nous avons des lois auxquelles est soumise l'activité libre de l'homme : elle n'atteint qu'une norme généralement suivie, non une règle absolue. Le Docteur Angélique compare explicitement le domaine des choses physiques et celui de la liberté humaine. « In rebus contingentibus, dit-il, sicut sunt naturalia et res humanae, sufficit talis certitudo ut aliquid sit verum ut in pluribus, licet interdum deficiat in paucioribus » (4), c'est-à-dire, de même que la loi humaine n'est que la mesure normale de nos actes, ainsi n'énonçons-nous en physique que ce qui arrive habituellement, non ce qui arrive toujours. Il en résulte que nos prédictions au sujet des événements naturels contingents ne sont somme toute que conjecturales (5), comme d'ailleurs celles qui sont relatives aux faits dépendant immédiatement du libre arbitre, alors même qu'elles dépendent de causes éloignées nécessaires (6). Sans doute il y a des causes physiques qui produisent toujours leur effet, et dès lors la connaissance que nous avons des lois de leur activité est en réalité certaine et nullement conjecturale : personne par exemple, ne s'avisera de douter que demain le soleil se

(1) A. D. Sertillanges, *S. Thomas d'Aquin*, t. II, p.68, qui renvoie à *De Anima* art. 20.

(2) 1ª q. 86 art. 3 ; *Contra Gent.* l. II c. 30.

(3) Voir plus haut, p. 73-75.

(4) 1ª 2ae q. 96 art. 1 ad 3.

(5) 1ª q. 14 art. 13, q. 57 art. 3, q. 86 art. 4 ; 2ª 2ae q. 95 art. 1 et 5 ; *I Sent.* d. 38 q. 1 art. 5 ; *II Sent.* d. 7 q. 2 art. 2 ; *Contra Gent.* l. III c. 154 ; *De Malo* q. 16 art. 7 ; *De Verit.* q. 8 art. 12 ; *Periherm.* l. I lect. 13 n. 11, lect. 14 n. 19 ; *Comp. theol.* c. 135.

(6) 1ª q. 115 art. 4 ad 3 ; 1ª 2ae q. 9 art. 5 ad 3 ; 2ª 2ae q. 95 art. 5 ; *De Verit.* q. 12 art. 8.

lèvera comme aujourd'hui (1). Mais ici même, nous l'avons vu (2), le déterminisme est véritablement hypothétique, et ce n'est que pour les besoins de la vie pratique et parce que l'intervention d'une cause perturbatrice est infiniment peu vraisemblable, que l'on est autorisé à faire abstraction de toute source de contingence.

La dépendance de toute connaissance intellectuelle à l'égard de la connaissance sensible, elle-même essentiellement imparfaite, explique peut-être encore davantage pourquoi nous ne pouvons saisir ce qui constitue le fond des choses.

Pour établir combien peu l'intelligence humaine est capable d'arriver à comprendre par ses seules forces naturelles ce qu'est Dieu en lui-même, S. Thomas prend un point d'appui dans notre ignorance nécessaire des choses de la nature, et y fonde un argument *a fortiori*. Chaque jour, dit-il, nous expérimentons l'imperfection de notre connaissance. C'est que nous ignorons beaucoup de propriétés des choses sensibles, et souvent même nous ne pouvons parvenir à expliquer totalement celles que nos sens atteignent. A plus forte raison ne pouvons-nous connaître pleinement la substance qui dépasse absolument tout ce qui est intelligible (3).

Dans son prologue au IVe livre de la *Summa contra Gentiles*, S. Thomas développe longuementce même point de vue. Les créatures, parce qu'émanées de Dieu, sont les voies par lesquelles notre intelligence peut remonter jusqu'à la connaissance de Dieu, mais à cause de la faiblesse de notre intelligence, nous ne pouvons connaître ces voies qu'imparfaitement. Les sens en effet, points de départ de toute notre connaissance, n'atteignent que les accidents extérieurs et sensibles ; c'est à peine si l'intelligence, avec ces quelques données extérieures, pourra parvenir à une connaissance interne des choses, même de celles dont les sens appréhendent parfaitement les accidents. Il nous sera encore bien plus difficile de comprendre la nature des choses dont nous ne percevons qu'un petit nombre d'accidents, et surtout de celles dont nous ne pouvo ns atteindre les accidents, même si nous en percevons certains effets déficients. Et à supposer même que la nature des choses nous soit

(1) Voir la plupart des textes cités page précédente, note 5.

(2) P. 77-78.

(3) *Contra Gent.* l. I c. 3 : « Rerum enim sensibilium plurimas proprietates ignoramus, earumque proprietatum, quas sensu apprehendimus, rationem perfecte in pluribus invenire non possumus... ». — Même idée *Comp. theol.* c. 104.

connue, l'ordre qui les régit dépendamment de la divine Providence, nous échapperait encore en majeure partie. La connaissance des voies étant si imparfaite, comment pourrait-elle nous mener à une connaissance parfaite de celui qui en est le principe (1)?

L'on ne saurait mieux que par ces considérations de S. Thomas lui-même commenter le principe énoncé si souvent : les essences ou les formes substantielles des choses nous sont en elles-mêmes inconnues ; nous ne les atteignons indirectement que par les accidents qui en résultent et les manifestent, et pour autant que nous connaissons ceux-ci (2).

On opposera sans doute à tous ces textes une foule d'autres, où le Docteur Angélique semble enseigner que nous pouvons connaître, et que nous connaissons même naturellement, les essences des choses. Il faut néanmoins se garder de conclure trop rapidement à une contradiction : les expressions « connaître les essences » et « ne pas connaître les essences » pourraient bien être des façons de parler qui ne s'excluent pas si radicalement qu'il apparaît à première vue. C'est à un examen attentif des textes qu'il faut demander si une harmonisation est possible, et même si elle ne s'impose pas.

1) Un premier texte ne constitue pas une difficulté bien sérieuse. Une des causes que S. Thomas assigne aux erreurs au sujet de Dieu, est l'ignorance de la nature des créatures : la connaissance de cette nature est donc requise comme base d'une saine théodicée (3). Mais il est manifeste que cette connaissance n'est autre que celle de la créature *comme telle* : c'est parce que d'aucuns ignorent ce que comporte la créature en tant que créature, qu'ils ne peuvent se faire une notion exacte de ce que doit être Dieu.

2) Plusieurs textes, en second lieu, affirment que l'objet propre de l'intelligence humaine est la quiddité ou la nature des choses maté-

(1) *Contra Gent.* l. IV c. 1, coll. *in Job XI* lect. 1.

(2) 1ª q. 29 art. 1 ad 3, q. 77 art. 1 ad 7 ; 3ª q. 75 art. 2 ad 3 ; *Contra Gent.* l. III c. 56, 91 et 105 ; *De Pot.* q. 9 art. 2 ad 5 ; *De spir. creat.* art. 11 ad 3 ; *De Verit.* q. 4 art. 1 ad 8, q. 10 art. 1 ; *Post. Anal.* l. I lect. 4 n. 16, l. II lect. 13 n. 7 ; *De Gen. et Corr.* l. I lect. 8 n. 5 ; *De Anima* l. I lect. 1 et 3, l. II lect. 2 et 6 ; *Metaph.* l. VII lect. 12 ; *De div. nomin.* c. VII lect. 2 ; *De ente et essentia* c. 6.

(3) *Contra Gent.* l. II c. 3.

rielles (1). Cependant, ainsi qu'il ressort des contextes, cette affirmation implique simplement que notre intelligence, précisément parce qu'elle est la faculté d'une âme qui est forme d'un corps, et qu'elle ne connaît qu'« abstrahendo a phantasmatibus », n'est pas capable de connaître de façon propre soit l'essence divine, soit celle des créatures purement spirituelles (2). Le premier objet de sa connaissance n'est même pas sa propre essence (3). Mais rien n'indique jusqu'où s'étend cette connaissance des essences des êtres sensibles, ni quelle est sa valeur. S. Thomas, dans ces textes, insiste sur notre ignorance des natures spirituelles, plutôt que sur notre connaissance des natures corporelles, et pour autant qu'il affirme celle-ci les textes se ramènent à ceux dont il va être question à l'instant.

3) Mais voici que S. Thomas enseigne constamment — c'est ici le nœud de la question— que l'intelligence peut véritablement connaître la nature de toutes choses (4), qu'elle est capable d'en comprendre la quiddité (5). Et il ajoute que la quiddité ou l'essence même des êtres constitue l'objet propre de l'intelligence (6). Ces textes cependant ne contredisent pas ce que nous avons dit plus haut. Les assertions du Docteur Angélique relatives à notre ignorance des essences n'excluent pas une certaine connaissance, celle notamment que nous pouvons avoir

(1) 1ª q. 84 art. 7 et 8, q. 85 art. 1 et art. 5 ad 3, q. 86 art. 2, q. 87 art. 2 ad 2 et art. 3, q. 88 art. 1 et 3 ; etc.

(2) Cette thèse capitale de la psychologie thomiste se trouve surtout développée 1ª q. 88.

(3) Voir en particulier 1ª q. 87 art. 3.

(4) Il s'agit évidemment *in recto*, comme il ressort de l'alinéa précédent, des choses corporelles, les seules du reste qui nous intéressent ici.

(5) 1ª q. 13 art. 8 ad 2, q. 58 art. 4 et 5, q. 75 art. 2, q. 79 art. 8 ; *III Sent.* d. 23 q. 2 art. 2 sol. 1, d. 24 q. 1 art. 2 sol. 1 ; *IV Sent.* d. 49 q. 2 art. 3 ad 5 ; *Contra Gent.* l. I c. 3 ; *De spir. creat.* art. 9 ad 6, art. 11 ad 7 ; *De Verit.* q. 1 art. 12, q. 2 art. 7, q. 14 art. 1 ; *Quodl.* 8 art. 4 ; *Periherm.* l. I lect. 1 n. 1 ; *Post. Anal.* l. I lect. 1 n. 4 ; *De Anima* l. III lect. 8 ; *De sens. et sens.* lect. 15 ; *Metaph.* l. IV lect. 2, l. IX lect. 5 ; *in Boet. de Trin.* q. 5 art. 3 ; etc.

(6) 1ª q. 17 art. 3, q. 84 art. 8, q. 85 art. 5 et 6 ; 2ª 2ae q. 8 art. 1 ; 3ª q. 75 art. 5 ad 2, q. 76 art. 7 ; *I Sent.* d. 19 q. 5 art. 1 ad 7 ; *III Sent.* d. 35 q. 2 art. 2 sol. 1 ; *Contra Gent.* l. III c. 56 et 108 ; *De Verit.* q. 1 art. 12, q. 8 art. 7 ad 4, q. 10 art. 4 ad 1, q. 15 art. 2 ad 3 ; *Post. Anal.* l. II lect. 5 n. 9 ; *De Gen. et Corr.* l. I lect. 8 n. 5 ; *De Anima* l. III lect. 8, l. IX lect. 5 ; *Ethic.* l. VI lect. 5 ; *in Boet. de Trin.* q. 5 art. 2 ad 2 ; etc.

par l'intermédiaire des accidents ; seule la connaissance directe et parfaite des essences en elles-mêmes est exclue. Or, tout ce que S. Thomas affirme dans les textes en question, c'est que l'intelligence a pour rôle propre (1) de ne pas s'arrêter aux accidents extérieurs à la connaissance desquels s'arrêtent nos sens (2), mais de pénétrer au delà jusqu'à l'appréhension de ce qu'« est » l'être substantiel, de ce par quoi il se définit et qui lui est commun avec d'autres individus, réels ou possibles, d'une même espèce ou d'un même genre. A travers les données de l'appréhension sensible, notre intelligence atteint une « chose », que le langage thomiste désigne des noms de nature, substance, essence, quiddité, et nous y rattachons comme à leur substratum, à leur source immédiate, les facultés, puissances et accidents par lesquels nous étions entrés en contact avec elle. L'opération de l'intelligence qui atteint immédiatement l'être dans le sensible, nous fait savoir en même temps qu'il y a une nature qui possède la perfection d'être, mais nous n'atteignons pas pour autant la réalité intime de cette nature elle-même : « Naturam autem esse, est per se notum, inquantum naturalia sunt manifesta sensui. Sed quid sit uniuscujusque rei natura, vel quod principium motus, hoc non est manifestum » (3). Nous ne pouvons déterminer quelle est cette nature que par un détour, c'est-à-dire en fonction de ce qui la manifeste aux sens. Dans la mesure où nous connaissons ainsi cette nature, nous lui donnons un nom, nom qui signifie la définition de la chose (4), mais que d'autre part nous ne donnons que d'après les accidents (5). Abstractive (6) et indirecte, notre con-

(1) C'est au moins un des rôles propres de l'intelligence, ou plutôt, puisque tous se ramènent fondamentalement à un seul, un des aspects de son rôle propre ; voir p. ex. : 1ª q. 17 art. 3, q. 58 art. 4 et 5, q. 85 art. 5 ; *I Sent.* d. 19 q. 5 art. 1 ad 7 ; *III Sent.* d. 23 q. 2 art. 2 sol. 1 ; *De spir. creat.* art. 9 ad 6, art. 11 ad 7 ; *De Verit.* q. 1 art. 12, q. 14 art. 1 ; *Periherm.* l. 1 lect. 1 n. 1 ; *Post Anal.* l. 1 lect. 1 n. 4 ; *Metaph.* l. IV lect. 2 ; *in Boet. de Trin.* q. 5 art. 3 ; *De div. nomin.* c. VII lect. 2.

(2) Cf. *III Sent.* d. 35 q. 2 art. 2 sol. 1 ; *De Verit.* q. 1 art. 12 ; *Quodl.* 8 art. 4.

(3) *Phys.* l. II lect. 1 n. 8.

(4) 1ª q. 13 art. 8 ad 2.

(5) *De Verit.* q. 4 art. 1 ad 8, coll. *III Sent.* d. 24 q. 1 art. 2 sol. 1 ad 3. — J. Durantel, *Le retour à Dieu par l'intelligence et la volonté dans la philosophie de Saint Thomas*, p. 232, Paris, 1918, écrit que « notre connaissance de la substance n'est qu'une projection de celle des accidents ». La formule n'est pas adéquate, car elle ne tient pas compte du caractère intellectuel de cette connaissance de la substance.

(6) Au sujet de l'opposition entre la connaissance intuitive et la con-

naissance de la substance ne peut être qu'imparfaite. Or, les textes précédemment cités insistaient davantage sur le caractère déficient de cette connaissance : ceux qui nous occupent maintenant mettent plutôt en lumière que cette connaissance d'un « en soi » est le propre de l'intelligence, mais n'excluent pas le premier point de vue ; certains même l'incluent formellement (1). La connaissance des essences, étant indirecte, peut être appelée une ignorance de ce qu'elles sont en elles-mêmes. Cette connaissance, par cela même qu'elle n'est pas intuitive, est de plus imparfaite : elle n'existe que pour autant que les accidents manifestent la nature et se manifestent à leur tour à notre connaissance sensible. Ainsi donc, la connaissance des essences est conditionnée par celle des accidents, et leur connaissance déterminée et parfaite n'est qu'un lointain idéal dont le travail scientifique essaye de se rapprocher toujours davantage. Mais cet idéal ne doit pas être atteint pour que nous puissions affirmer la réalité des essences et en donner une description qui sera d'autant plus complète que nous en connaissons plus de propriétés. La nécessité de ce détour s'explique d'une part par la nature même de l'intelligence qui ne connaît qu'avec le concours des sens, de l'autre par le caractère abstrait des essences comme telles (2).

Remarquons que pour certains textes l'explication est encore plus facile. Si S. Thomas affirme que les quiddités sont l'objet propre de l'intelligence, c'est parfois uniquement par opposition à d'autres opinions d'après lesquelles l'objet de l'intelligence serait constitué par

naissance abstractive, voir p. ex. *III Sent.* d. 35 q. 2 art. 2 sol. 1 et *De Anima* art. 20.

(1) 1ª q. 13 art. 8 ad 2 : « naturam alicujus rei *ex ejus proprietatibus et effectibus* cognoscere possumus », ce qui se concilie en tous points avec *De Verit.* q. 4 art. 1 ad 8 : « quia differentiae essentiales sunt nobis ignotae, quandoque utimur accidentibus vel effectibus loco earum ». Il n'y a de différence que dans le point de vue : le premier texte insiste sur la connaissance indirecte, le second sur l'absence de connaissance propre. Voir aussi : *III Sent.* d. 35 q. 2 art. 2 sol. 1 ; *Quodl.* 8 art. 4 ; *in Joa. V* lect. 6, *X* lect. 6 ; *Metaph.* l. V lect. 22, l. XI lect. 7.

(2) Au sujet de toute cette question de la connaissance des essences, voir les excellentes notes de Zigliara *in Post. Anal.* l. II lect. 13 n.7. Voir aussi J. Durantel, *op. cit.*, p. 226-232, dont nous ne pouvons cependant admettre toutes les assertions, en particulier en ce qui concerne le rôle joué ici par le principe de causalité.

les espèces intelligibles (1), ou par les idées séparées platoniciennes, ou encore par les singuliers comme tels (2) ; en ce cas, la question de la valeur de la connaissance des essences est manifestement en dehors de la perspective du Docteur Angélique.

4) Il reste à considérer une dernière série de textes. Ce sont ceux où S. Thomas déclare que la définition que nous donnons d'une chose signifie cette chose (3), que connaître la définition c'est connaître la chose elle-même (4), que la définition essentielle a pour rôle, selon le mot de Rousselot (5), « d'être tête de déduction, majeure du syllogisme scientifique » (6), que c'est par l'essence d'une espèce ou d'une chose que l'on connaît les accidents de cette espèce ou de cette chose (7).

Les textes peuvent encore se concilier. Certes nous élaborons des définitions qui représentent les essences. Mais encore une fois, quelle est leur valeur ? Comment les obtenons-nous ? Si la définition d'une chose est plus qu'un simple mot par lequel nous désignons l'essence inconnue, c'est pour autant que nous y avons fait entrer ce que les accidents nous manifestent de l'essence. Dans l'ordre d'invention il faut nécessairement partir des signes extérieurs, des accidents (8) ; une fois que par ce moyen on s'est fait une notion plus ou moins adéquate de l'essence, on peut rattacher logiquement à celle-ci les accidents qui en résultent. Et le fait que cette définition peut servir de point de départ à des constructions ultérieures, laisse intacte la question de son origine à elle et de sa valeur.

(1) *De Verit.* q. 10 art. 4 ad 1 ; *De Anima* l. III lect. 8.

(2) *De Anima* l. III lect. 8 ; *De sens. et sens.* lect. 15.

(3) 1ª q. 13 art. 1, q. 29 art. 1 ad 4 et art. 2 ; 2ª 2ªe q. 4 art. 1 ; 3ª q. 2 art. 1 ; *I Sent.* d. 2 q. 1 art. 3 ; *Contra Gent.* l. I c. 21, l. IV c. 35 ; *De Verit.* q. 2 art. 1 ; *Post. Anal.* l. I lect. 10 n. 3, lect. 44 n. 9, l. II lect. 2 et 8 ; *De cœlo et mundo* l. III lect. 8 n. 5-6 ; *De Anima* l. I lect. 1, l. II lect. 1 et 2 ; *Metaph.* l. V lect. 22, l. VI lect. 1, l. VII lect. 9 et 12, l. VIII lect. 1, 2 et 3.

(4) *IV Sent.* d. 49 q. 2 art. 3 ad 5 ; *De Verit.* q. 8 art. 2 ad 4, q. 20 art. 5 ; *De Anima* l. I lect. 11 ; *Metaph.* l. V lect. 22.

(5) *L'Intellectualisme de Saint Thomas*, 2e éd., p. 98, Paris, 1924.

(6) *Contra Gent.* l. I c. 6 ; *Periherm.* l. I lect. 1 n. 4 ; *Post. Anal.* l. I lect. 41 n. 9 ; *Phys.* l. II lect. 15 n. 6 ; *De cœlo et mundo* l. III lect. 8 n. 5 ; *Metaph.* l. VI lect. 1.

(7) 1ª q. 58 art. 5 ; *Contra Gent.* l. III c. 56 ; *De Verit.* q. 2 art. 7 ; *De Anima* l. I lect. 1.

(8) 1ª q. 13 art. 8 ad 2 ; *De Verit.* q. 4 art. 1 ad 8 ; *Post. Anal.* l. II lect. 13 n. 7, lect. 16 n. 2 ; *Metaph.* l. V lect. 22, l. VII lect. 12.

S. Thomas parle explicitement de ce double processus. L'intelligence, dit-il, connaît tout à partir de la quiddité qui constitue son objet propre. Mais elle connaît aussi cette quiddité par le moyen des accidents, car la connaissance intellectuelle a son premier point de départ dans la connaissance sensible (1).

De même, c'est après que nous sommes parvenus, par le moyen des accidents, à avoir une certaine connaissance de l'essence, que nous pouvons, par un procédé de comparaison, déterminer quels sont les accidents propres de cette essence (2).

Rousselot, à notre avis, exagère la valeur que S. Thomas accorde à la connaissance des définitions. S'il concède qu'autre chose est de préciser le mode de la genèse des définitions, autre chose de porter un jugement général sur leur valeur » (3), il perd de vue que le processus préalable par lequel nous parvenons à élaborer les définitions et à connaître les essences, doit précisément nous mettre en état de porter ce jugement Lors donc que S. Thomas suppose que nous connaissons les définitions et par conséquent les essences, il y a là une façon de parler qui, en raison de sa trop grande concision, a besoin qu'on l'éclaire par ailleurs. C'est ce qui nous fait conclure avec M. L. Noël : « Si certains abréviateurs peuvent sembler dire que l'intelligence atteint d'emblée la définition intime des choses offertes à ses prises, on ne peut sérieusement prêter à saint Thomas une thèse aussi ridicule » (4).

2. — *La valeur de la science et des théories scientifiques.*

Le jugement plutôt sévère que S. Thomas porte sur la connaissance des essences matérielles laisse déjà plus ou moins entrevoir ce que le même Docteur pense au sujet de la valeur des recherches et des conclusions scientifiques. Afin de préciser les notions, déter-

(1) *Contra Gent.* l. III c. 56 ; *De Anima* l. I lect. 1.

(2) *Post. Anal.* l. II lect. 13 n. 7, coll. *Metaph.* l. VII lect. 12.

(3) *Op. cit.*, p. 98-99. — L'auteur se demande en même temps si « cette prise parfaite des essences est... en harmonie avec les principes noétiques » de S. Thomas (p. 102). S'il avait davantage tenu compte de la série de textes que nous avons citée en premier lieu, il n'aurait pas dû se donner tant de peine pour savoir si oui ou non S. Thomas s'est contredit, et il n'aurait pas été forcé de voir dans des textes suffisamment clairs, « des assertions secondaires et superficielles », voire même naïves (p. 105-106).

(4) *Notes d'Épistémologie thomiste*, p. 142, Louvain, 1925.

minons d'abord brièvement comment le Docteur Angélique conçoit la science de la nature.

On sait que la *scientia*, d'après S. Thomas, vise à l'explication du monde par ses causes (1), et qu'elle s'établit à partir des définitions et des premiers principes par voie déductive, c'est-à-dire par le syllogisme (2).

La *scientia naturalis* ou Physique en est une partie ; elle a pour objet propre tout ce qui se définit par la matière sensible, c'est-à-dire tout ce qui est sujet au mouvement, par opposition à la Métaphysique qui considère l'être en tant qu'être ou l'immatériel, et à la Mathématique qui s'occupe de ce qui, tout en n'étant en réalité que dans la matière sensible, ne se définit pas par elle, notamment les grandeurs et les nombres (3).

Comportant la recherche des causes (4), elle est à proprement parler une discipline philosophique ; aussi s'appellerait-elle mieux Cosmologie, de même que *scientia* devrait plutôt se traduire par Philosophie (5). S. Thomas lui-même emploie d'ailleurs parfois la dénomination *naturalis philosophia* (6).

Le Docteur Angélique ne connaît pas ce que les modernes entendent sous le nom de sciences positives. Ce qui se rapproche le plus de celles-ci, ce sont, comme il les appelle, les *scientiae mediae* (7).

(1) *Post. Anal.* l. I lect. 42 n. 8 ; *Phys.* l. II lect. 5 n. 1 ; *De cœlo et mundo* l. I procem. n. 1 ; *Metaph.* l. I lect. 1 et 2, l. VI lect. 1 ; etc.

(2) 2^a 2^{ae} q. 48 ; *Contra Gent.* l. II c. 73 ; *Post. Anal.* l. I lect. 1 n. 8, lect. 4, lect. 13 n. 6, lect. 38 n. 5, lect. 41 n. 1 et 8, lect. 42 n. 3, l. II lect. 1 n. 2, lect. 20 n. 15 ; *Phys.* l. I lect. 1. n. 1 ; *De Anima* l. VI lect. 5 ; *Metaph.* l. IV lect. 1, l. VII lect. 17 ; *Ethic.* l. VI lect. 3 ; etc.

(3) *Phys.* l. I lect. 1 n. 2-4, lect. 2 n. 1, l. II lect. 1 n. 2-6, lect. 3 n. 4-7, lect. 4 n. 2 ; *De cœlo et mundo* l. I procem. n. 3, lect. 1 ; *Meteor.* l. I lect. 1 n. 3 ; *De sens. et sens.* lect. 1 ; *Metaph.* l. I lect. 2, l. VI lect. 1, l. XI lect. 1 et 7 ; *Ethic.* l. VI lect. 3 ; *in Boet. de Trin.* q. 5 art. 1 et 2, q. 6 art. 1 ad q. 2 ; etc.

(4) *Phys.* l. II lect. 4, 5 et 11 ; *Meteor.* l. I lect. 1 n. 3 ; *De sens. et sens.* lect. 1 ; etc.

(5) A. Lalande, *La Physique du moyen âge*, dans RSH, 1903, p. 210-211 ; A. Mansion, *L'induction chez Albert le Grand*, dans RNS, 1906, p. 246-247 ; P. Rousselot, *op. cit.*, p. 146.

(6) *Metaph.* l. I lect. 2, l. VI lect. 1.

(7) Pour autant que nos sciences modernes, telles que la médecine, ont un caractère pratique, elles ont également un correspondant dans les « artes » de S. Thomas. Nous ne nous occupons ici que de l'aspect théorique des sciences, de leur valeur en tant que représentation du réel.

Elles sont appelées de la sorte parce qu'elles sont de fait intermédiaires entre la Mathématique et la Physique : elles empruntent leurs principes abstraits aux sciences purement mathématiques, et les appliquent à la matière sensible (1). D'après que l'on considère surtout l'un ou l'autre de ces aspects, on les rangera parmi les sciences physiques (2), ou parmi les sciences mathématiques (3).

Une des mieux définies d'entre elles est l'astronomie (4). Elle diffère des mathématiques, car elle en applique les principes aux substances sensibles que sont le ciel et les astres ; elle diffère en même temps de la physique, car sa méthode est mathématique (5). C'est ainsi que l'astronome prouve que la terre est ronde, au moyen des éclipses et par le fait que les mêmes astres ne sont pas vus à tous les endroits de la terre ; le physicien le prouve par le principe du mouvement naturel des corps lourds vers le centre (6).

Ces notions établies, examinons quelle est la valeur de connaissance que S. Thomas attribue aux sciences naturelles. Et tout d'abord, comment le Docteur Angélique juge-t-il les théories astronomiques? Nous renseignent-elles au sujet de la réalité?

S. Thomas se trouvait ici en présence de deux systèmes appuyés par des arguments de nature fort diverse. D'une part, la théorie des sphères homocentriques au monde se recommandait par sa conformité avec les principes de la philosophie aristotélicienne, et ce fait était de nature, sinon à entraîner l'adhésion totale, du moins à déterminer les préférences de S. Thomas. D'autre part, celui-ci savait fort bien que des astronomes éminents tels qu'Hipparque et Ptolémée s'étaient vus forcés de l'abandonner, en raison de son inconciliabilité avec les observations astronomi-

(1) *Post. Anal.* l. I lect. 25 n. 3-4, lect. 41 n. 3 ; *Phys.* l. II lect. 3 n. 7-8 ; *Metaph.* l. VI lect. 1 ; *in Boet. de Trin.* q. 5 art. 3 ad 5 et 6. — Elles sont appelées aussi sciences inférieures ou subalternes : *Post. Anal.* l. I lect. 25 n. 4.

(2) *Phys.* l. II lect. 3 n. 8-9.

(3) *Post. Anal.* l. I lect. 25 n. 3 ; *Metaph.* l. VI lect. 1 ; *in Boet. de Trin.* q. 5 art. 3 ad 6.

(4) Au sujet des autres, voir *Post. Anal.* l. I lect. 25 n. 2-3, lect. 41 n. 3 ; *Phys.* l. II lect. 3 n. 8 ; *in Boet. de Trin.* q. 5 art. 3 ad 6.

(5) *Post. Anal.* l. I lect. 25 n. 3 ; *Phys.* l. II lect. 3 n. 8-9 ; *Metaph.* l. VI lect. 1, l. XII lect. 9 ; *in Boet. de Trin.* q. 5 art. 3 ad 6 et 7.

(6) *Post. Anal.* l. I lect. 41 n. 16 ; *Phys.* l. II lect. 3 n. 9 ; *in Boet. de Trin.* q. 5 art. 3 ad 7.

ques, et qu'ils avaient cru rendre compte de celles-ci et systématiser les phénomènes par la théorie des excentriques et des épicycles. C'est ce qui explique le jugement qu'il porte. Les deux théories, dit-il dans son Commentaire sur la Métaphysique, s'étaient préoccupées de faire des hypothèses mathématiques capables de « sauver les apparences » des mouvements planétaires, mais celle de Ptolémée avait l'inconvénient de ne pouvoir s'accorder avec les thèses de la Physique (1). Le Commentaire sur le *De cœlo et mundo* est plus explicite. Les théories astronomiques, y lisons-nous, ne sont que des hypothèses, qui rendent bien compte des apparences, mais ne sont pas nécessairement vraies, parce que quelque autre procédé que les hommes n'ont pas encore conçu, pourrait tout aussi bien rendre compte des mouvements apparents des astres (2). Elles ne sont pas le résultat d'une démonstration, mais uniquement des suppositions (3).

De la même manière, pour résoudre la question de savoir si oui ou non la terre est immobile et au centre du monde, les astronomes examinent de quelle façon on « sauve » le mieux les apparences des mouvements sidéraux (4).

En résumé, les théories scientifiques ne valent que comme des descriptions plus ou moins adéquates des phénomènes, mais ne vont pas jusqu'à fournir une explication de la réalité intime des choses, et leur accord avec les observations ne constitue pas une garantie suffisante de leur vérité. Notons que ces idées se trouvent exprimées jusque dans la Somme Théologique (5).

S. Thomas n'est d'ailleurs ici que l'écho d'une tradition qui remonte à une haute antiquité. Depuis Platon la préoccupation de l'astronomie consistait à décomposer le mouvement compliqué des planètes en un certain nombre de mouvements plus simples, et à élaborer des hypothèses géométriques capables de «sauver les apparences» (*σώζειν τὰ φαινόμενα*)

(1) *Metaph.* l. XII lect. 10.

(2) *De cœlo et mundo* l. II lect. 17 n. 2, et cf., pour l'expression « salvare apparentia », n. 4 et 5.

(3) *De cœlo et mundo* l. I lect. 3 n. 7.

(4) *De cœlo et mundo* l. II lect. 21 n. 4, lect. 26 n. 10.

(5) 1ª q. 32 art. 1 ad 2. — N'y a-t-il pas là un accord remarquable entre S. Thomas et la logique moderne des sciences? En effet, qu'est-ce « salvare apparentia », sinon réunir les résultats de l'observation des phénomènes en une synthèse cohérente, ce qui est précisément un des principaux objets de la science moderne (voir plus haut, p. 225)?

des mouvements planétaires. Mais des divergences existaient au sujet de l'appréciation de ces hypothèses. Si certains astronomes avaient été soucieux de construire des hypothèses conformes à la nature des choses célestes et d'y retrouver, en les soumettant au contrôle des principes de la Physique, une fidèle image de la réalité, un grand nombre d'autres, et non les moins illustres, entendaient s'attribuer une entière liberté : les hypothèses mathématiques sont et ne doivent être que de pures fictions, qui permettent de soumettre les phénomènes au calcul, qui n'ont besoin d'être ni vraies ni vraisemblables, mais uniquement d'être la traduction la plus simplifiée possible des données complexes de l'observation, qui ont pour seul objet de « sauver les apparences », et conservent leur valeur même si elles ne s'accordent pas avec le fond des choses. Ainsi parlaient Posidonius, Géminus, Ptolémée, Proclus, Simplicius, Maïmonide. C'est à cette lignée que se rattache S. Thomas, fort probablement par dépendance à l'égard de Simplicius, dont il reprend parfois jusqu'aux termes eux-mêmes (1).

Il est intéressant de constater que cette attitude de S. Thomas se rattache à ce qu'il dit ailleurs de la valeur de la connaissance. Un texte du Commentaire sur le livre de Job montre précisément cette connexion entre la valeur hypothétique des théories scientifiques et la « debilitas cognitionis humanae » : celle-ci y est mise dans une vive lumière, accentuée encore par le lyrisme du texte commenté (2). Ce lyrisme, qui se communique parfois au style de S. Thomas lui-même, nous engage sans doute à réduire la valeur de certaines expressions ; il n'en reste pas moins digne d'être noté qu'en ce qui concerne l'application à l'astronomie le Docteur Angélique s'exprime exactement de la même façon que là où il parle en philosophe.

Si la confiance de S. Thomas dans la valeur des théories astronomiques est très limitée, elle n'est guère beaucoup plus grande à l'égard des conclusions de sa science physique, lorsqu'il s'agit d'expliquer le détail des phénomènes, et cela malgré la prétention de cette science à atteindre non seulement les apparences, mais les causes, c'est-à-dire la réalité. En ce qui concerne par exemple les étoiles, le Docteur Angélique juge que les problèmes sont fort difficiles : nous ne pouvons que tenter de loin

(1) Cf. P. Duhem, *Σώζειν τὰ φαινόμενα. Essai sur la notion de théorie physique de Platon à Galilée*, Paris, 1908 ; id., *Le Système du monde*, t. III, p. 352-356, Paris, 1915.

(2) *In Job*, *XXXVIII* lect. 2,

des essais de solution, et pour étayer nos explications, il faut nous contenter de peu de données. L'acceptation pure et simple d'une hypothèse remplacera même souvent la recherche. Et pourtant il ne sera pas déraisonnable de s'attacher à des conclusions aussi fragiles (1).

Remarquons encore une fois le motif pour lequel nous ne pouvons savoir que fort peu des causes des phénomènes célestes. Le sujet, dit S. Thomas, est particulièrement difficile, car les accidents par lesquels les astres se manifestent sont, en raison du petit nombre de ceux qui tombent sous nos sens, encore plus éloignés de notre connaissance, que les corps célestes eux-mêmes ne le sont de nous par la distance locale. Or, nous ne pouvons avoir de jugement certain au sujet de ce qui est si éloigné de nous, et c'est précisément par les accidents que nous devons parvenir à connaître la nature des choses (2).

La seule ambition, dit encore S.Thomas, que l'on puisse avoir en ce qui concerne l'explication des comètes, ce n'est pas de fournir une démonstration certaine et nécessaire, mais d'arriver à une « solution possible », qui ne conduise pas à des conséquences inadmissibles, et qui soit en conformité avec les apparences. La raison en est qu'en cette matière la connaissance sensible nous apprend si peu de chose (3).

Il en est de même de l'explication des tremblements de terre. Ici non plus on ne peut parler en toute certitude ; beaucoup de points sont à laisser dans l'obscurité : on ne pourra à leur sujet qu'émettre des opinions et exposer des raisons pour et contre ; et si parfois on atteint la vérité, ce ne sera encore qu'« aliquo modo » (4). S. Thomas répète un peu plus loin que l'homme ne peut connaître tout ce qui fait partie de la nature (5).

Les affirmations du Docteur Angélique relatives à l'explication des phénomènes de la nature sont d'ailleurs toutes marquées de la plus grande réserve. Les « videtur » et les « rationabile est » se retrouvent à chaque page de ses commentaires sur les œuvres aristotéliciennes traitant des sciences naturelles (6). C'est qu'on ne construit pas une phy-

(1) *De cœlo et mundo* l. II lect. 17 n. 1 et 8.
(2) *De cœlo et mundo* l. II lect. 4 n. 3, lect. 17 n. 8.
(3) *Meteor.* l. I lect. 11 n. 1.
(4) *Meteor.* l. I lect. 1 n. 7.
(5) *Ibid.*, n. 9.
(6) Voir entre autres l'expression curieuse du *De cœlo et mundo*, l. II lect. 11 n. 6 : « Et hoc quidem rationabile est dicere, quia hoc posito nihil irrationabile sequitur ».

sique au moyen des seuls principes métaphysiques ; il faut en outre l'appoint d'une connaissance sensible qui est parfois bien inadéquate, lorsqu'il s'agit du détail des phénomènes. Si toute science comporte un certain degré de certitude (1), les conclusions de la Physique et des *scientiae mediae,* parce qu'elles ont trait aux choses sensibles et particulières, sont pourtant beaucoup moins nécessaires et moins certaines que celles des Mathématiques (2). Beaucoup de choses étant d'ailleurs cachées et difficiles à connaître, il se peut qu'il y ait folie ou présomption à chercher à tout comprendre (3).

Le Docteur Angélique critique donc assez bien la valeur de notre connaissance du monde sensible et des hypothèses scientifiques que nous formons à son sujet. Soit qu'il se place à un point de vue général, soit qu'il envisage des cas plus particuliers, il nie que nous connaissions le fond des choses et proclame notre ignorance des lois qui régissent le monde physique.

3. — *L'induction.*

S. Thomas nie-t-il aussi que par des observations et des expériences réitérées nous puissions parvenir à connaître au moins quelque chose de la nature des êtres corporels, qui, sous une forme encore imprécise, est l'objet propre de nos appréhensions intellectuelles? Pour répondre à cette question, il faut examiner ce que S. Thomas pense de la nature et de la valeur du mode d'argumentation que nous appelons induction scientifique.

Pour éviter tout malentendu, disons d'abord un mot de la signification que le Docteur Angélique attache au terme d'*inductio.*

Ce terme peut en premier lieu désigner l'induction abstractive. Nous n'arrivons à connaître, enseigne S. Thomas, tant une notion abstraite et universelle qu'un principe premier universel et nécessaire, que par le moyen de l'induction ; la raison en est que toute connaissance intellectuelle a nécessairement son point de départ dans la connaissance

(1) *I Sent.* d. 38 q. 1 art. 5 ; *Post. Anal.* l. I lect. 1 n. 5-6, lect. 4 n. 5 lect. 41 n. 2-5, lect. 44 n. 3 ; *Phys.* l. I lect. 1 n. 7 ; *De Anima* l. I lect. 1, l. III lect. 5 ; *Metaph.* l. I lect. 2, l. IV lect. 1.

(2) *Post. Anal.* l. I lect. 41 n. 3, lect. 42 n. 3 ; *Metaph.* l. I lect. 2, l. XI lect. 7 ; *in Boet. de Trin.* q. 6 art. 1 ad q. 2.

(3) *De cœlo et mundo* l. II lect. 7 n. 4.

sensible (1). Les étapes de ce processus cognitif sont les suivantes : la connaissance des sensibles particuliers se conserve par le souvenir ; de la répétition de celui-ci naît l'*experimentum* ; ce dernier, grâce à l'opération abstractive de l'intellect agent, engendre la connaissance des notions universelles ; les premiers principes à leur tour se manifestent de façon immédiate à notre connaissance, dès que les notions qui en constituent les termes sont connues (2). L'induction n'est ici qu'une abstraction opérée sur une série de cas singuliers connus de connaissance sensible.

L'induction peut désigner aussi un raisonnement par énumération d'exemples, soit que ceux-ci servent réellement à établir la proposition dont il s'agit (3), soit qu'ils ne fassent qu'illustrer ou confirmer une thèse prouvée par ailleurs de façon rationnelle (4). S. Thomas admet en même temps, remarquons-le, que l'exemple constitue une induction imparfaite et tronquée ; l'induction proprement dite est appelée complète (5).

La différence entre ces deux modes d'induction n'est pas toujours nettement tranchée, et plus d'une fois S. Thomas se sert du terme d'*inductio* pour désigner simplement, sans que l'on puisse préciser quel est le sens particulier qui est visé, un procédé de connaissance qui va du particulier à l'universel (6). D'autres fois, connaissance par induction est simplement synonyme de connaissance sensible, ou d'une façon encore plus générale, de connaissance manifeste et immédiate (7).

(1) *Post. Anal.* l. I lect. 30 n. 4-7, l. II lect. 20 n. 14 ; *Ethic.* l. VI lect. 3.

(2) *Contra Gent.* l. II c. 76 et 83 ; *Post. Anal.* l. II lect. 20 n. 8-11 ; *Metaph.* l. I lect. 1, l. IV lect. 2. — Nous ne concluons donc pas que p. ex. le tout est plus grand que la partie, parce que nous constatons cela dans plusieurs cas, comme *Post. Anal.* l. I lect. 30 n. 5 pourrait le faire croire ; mais, à la suite de l'expérience, nous obtenons les notions du tout et de la partie ; ces termes étant connus, le jugement en résulte immédiatement. Au sujet de ce point spécial, cf. encore *Post. Anal.* l. I lect. 7 n. 8 et *Ethic.* l. VI lect. 5. Voir aussi les remarques de Zigliara *in Post. Anal.* l. I lect. 30 n. 5.

(3) *Post. Anal.* l. I lect. 1 n. 10-12, l. II lect. 2 n. 6, lect. 4 n. 3, 4 et 8.

(4) *Phys.* l. IV lect. 4 n. 7, l. V lect. 8 n. 8, l. VII lect. 4 n. 1 ; *De cœlo et mundo* l. III lect. 1 n. 5.

(5) *Post. Anal.* l. I lect. 1 n. 12.

(6) *Post. Anal.* l. I lect. 1 n. 11, lect. 3 n. 1 et 3, lect. 8 n. 4, lect. 22 n. 6, l. II lect. 5 n. 9 ; *Phys.* l. VIII lect. 3 n. 4.

(7) *Contra Gent.* l. III c. 69 ; *Post. Anal.* l. I lect. 23 n. 6 ; *Phys.* l. I

L'induction prenant essentiellement son point de départ dans la connaissance sensible, s'oppose souvent comme telle à la démonstration au sens propre ou syllogisme (1).

S. Thomas connaît-il aussi — et ceci nous intéresse davantage — l'induction scientifique au sens où nous l'entendons, c'est-à-dire le procédé qui, par une énumération incomplète de cas particuliers, conclut à une loi nécessaire de la nature? S'il ne s'agit que du mot, la réponse négative n'est guère douteuse. Mais il est plus difficile de déterminer si le Docteur Angélique connaît le procédé lui-même et lui attribue une valeur démonstrative. Ici encore il faut distinguer. La constatation de faits particuliers appréhendés par les sens, retenus par la mémoire, rassemblés dans l'*experimentum* ou totalisation des expériences sensibles, peut certes, grâce à l'abstraction opérée par la raison, nous fournir une règle générale de conduite, et par conséquent une certaine certitude pratique. C'est ainsi que le médecin, qui a constaté qu'une plante a guéri la fièvre d'un tel, d'un tel et de beaucoup d'autres (= « experimentum »), en arrive à formuler cette règle universelle d'art médical, qu'elle guérit *la* fièvre, « febrientem simpliciter ». Et cette règle universelle s'établit non par la constatation de *tous* les cas, ce qui serait du reste un non-sens, mais à la suite d'un *grand nombre* d'expériences (2).

Peut-on en dire autant de la connaissance théorique (3)? Suffit-il d'un certain nombre d'expériences particulières pour pouvoir élaborer un principe universel de science naturelle et énoncer une loi nécesssaire de la nature? A première vue, les textes semblent placer l'art et la science sur un même pied : « ex multis particularibus in quibus expertus est, accipit unum commune, quod firmatur in anima, et considerat illud absque consideratione alicujus singularium ; et hoc commune accipit ut principium artis *et scientiae* ». Suit l'exemple du mé-

lect. 2 n. 7, l. V lect. 1 n. 10 ; *De cœlo et mundo* l. I lect. 15 n. 9 ; *Metaph.* l. VI lect. 1 ; *Ethic.* l. I lect. 11, l. VI lect. 3. Et comp. *Phys.* l. II lect. 1 n. 8.

(1) *Post. Anal.* l. I lect. 1 n. 11-12, lect. 3 n. 1 et 3, lect. 8 n. 4, lect. 22 n. 6, lect. 30 n. 4, l. II lect. 4 n. 3 et 8 ; *Phys.* l. VIII lect. 3 n. 4 ; *Ethic.* l. VI lect. 3.

(2) *Post. Anal.* l. II lect. 20 n. 11.

(3) B. A. E. Van Benthem, *op. cit.*, p. 101-102, a le tort, dans son examen du texte cité des *Post. Anal.*, de ne pas assez distinguer *ars* et *scientia*.

decin qui ne vaut certes que pour l'*ars*, mais un peu plus loin, il est dit de nouveau : « ex tali universali per experimentum accepto, est in anima id quod est principium artis *et scientiae* » (1).

Mais que désigne *scientia*? Sans doute, *scientia* se dit à proprement parler de la connaissance des conclusions, par opposition à *intellectus* qui désigne celle des premiers principes, et dans le contexte même cette distinction est indiquée (2). Il serait pourtant difficile de prouver que *scientia* a ici une signification aussi précise, et ne désigne pas toute connaissance universelle. Le passage entier n'a du reste pour but, comme l'indique déjà le titre de la leçon, que de déterminer de quelle façon nous parvenons à la connaissance des premiers principes, et en tout cas il n'est nullement question de lois de la nature (3). De plus, « principium scientiae » semble bien désigner les premiers principes et les notions universelles d'où ils résultent : la *scientia* au sens strict, c'est-à-dire la connaissance des conclusions, s'établit en effet en partant des premiers principes (4), et par conséquent de l'induction abstractive (5). Dans ces conditions, le texte en question ne peut guère servir à fixer la pensée du Docteur Angélique au sujet de l'induction proprement scientifique (6).

Un autre passage est à noter : « ex pluribus singularibus visis, écrit S. Thomas, in quibus multoties consideratis invenitur idem accidere accipimus universalem cognitionem » (7). Une constatation répétée un nombre limité de fois conduit donc à un universel. Mais, encore une fois, s'agit-il d'un principe scientifique universel, ou seulement d'une notion universelle, de sorte que nous n'ayons qu'un nouveau cas d'induction abstractive? La première alternative n'est pas totalement exclue, et les mots « idem accidere » mis en rapport avec l'exemple de l'éclipse donné dans le contexte semblent peut-être lui donner quel-

(1) *Post. Anal., loc. cit.* Comp. *Contra Gent.* l. II c. 76 et 83.

(2) *Post. Anal., lect. cit.*, n. 15.

(3) Que *scientia* puisse, au sens large, comprendre même la connaissance des premiers principes, cela résulte nettement de *Post. Anal.* l. I lect. 7 n. 5-7.

(4) Cf. *De Verit.* q. 11 art. 1 ad 13, q. 14 art. 9 ; *Post. Anal.* l. I lec. 7 n. 8, lect. 11 n. 8 ; l. II lect. 20 n. 15 (« intellectus erit principium scientiae »).

(5) *Post. Anal.* l. I lect. 30 n. 4 ; *Ethic.* l. VI lect. 3.

(6) Rapprocher ce texte des autres que nous avons cités p. 286 au sujet de l'induction abstractive.

(7) *Post. Anal.* l. I lect. 42 n. 7.

que consistance, mais on ne peut l'établir sûrement (1). En fût-il ainsi, la question ne serait pas résolue pour autant : S. Thomas indique tout au plus par quelles opérations psychologiques nous élaborons l'universel, mais en toute hypothèse, il ne touche pas à l'aspect logique du problème de l'induction.

Un texte du Commentaire sur la Physique, admettant que les principes de physique s'élaborent à partir de l'expérience sensible, nous semble à peine plus explicite. Même le terme d'*inductio* est employé ici (2). Malheureusement il n'apparaît pas avec assez de clarté qu'il s'agisse d'une véritable loi de la nature, ni que le processus ait une valeur rigoureusement démonstrative, ni que la conclusion à laquelle il aboutit soit absolument certaine.

Le caractère occasionnel de ces assertions incidentes ne permet pas d'en tirer davantage.

Dans une autre série de textes, le Docteur Angélique semble n'attribuer de certitude qu'à une induction complète. A vrai dire, ceci est déjà plus ou moins impliqué dans l'assertion que nous avons rencontrée un peu plus haut : l'exemple constitue une induction imparfaite.

Pour conclure des singuliers à l'universel, dit S. Thomas, il faut que leur énumération soit complète. C'est ainsi qu'on a beau constater que tel homme et tel autre courent : on n'en peut conclure de façon nécessitante à une proposition universelle que pour autant qu'il soit accordé que l'universel ne comprend d'autres parties subjectives que celles qui ont été énumérées (3). S. Thomas admet donc ici la force probante de la seule induction complète ; dans le contexte, visant sans doute l'induction incomplète, il affirme à deux reprises que l'induction, tout en apprenant quelque chose, ne conclut pas avec nécessité (4).

Un autre texte mérite d'être signalé. Pour démontrer l'ingénérabilité et

(1) Cf. *ibid.*, n. 10 : « ex rebus visis per viam experimenti accipitur universale, de quo est scientia.... Videmus enim singillatim de diversis vitris, sed scientiam accipimus de omni vitro, quod sit tale ».

(2) *Phys.* l. VIII lect. 3 n. 4 : « inductionem, sicut in principiis naturalibus quae ex sensibilium experimento accipiuntur ».

(3) *Post. Anal.* l. II lect. 4 n. 4 : « oportet supponere quod accepta sint omnia quae continentur sub aliquo communi : alioquin nec inducens poterit ex singularibus acceptis concludere universale.... Patet igitur quod inducens, facta inductione quod Socrates currat et Plato et Cicero, non potest ex necessitate concludere quod omnis homo currat, nisi detur sibi a respondente quod nihil aliud contineatur sub homine quam ista quae inducta sunt ».

(4) *Post. Anal.* l. II lect 4 n. 3 et 8. — On peut se demander en vertu

l'incorruptibilité du ciel, Aristote arguait du fait que les astronomes qui ont observé depuis si longtemps l'aspect et les mouvements des corps célestes, n'ont jamais découvert jusqu'ici le moindre changement. Or, S. Thomas réplique que cet argument — qui comporte bien un passage du fait à la loi — n'est que probable ; on peut en effet objecter que les observations n'ont pas encore duré assez longtemps : « posset aliquis dicere quod, etsi cœlum sit naturaliter corruptibile, est tamen tam diuturnum, quod totum tempus cujus memoria potest haberi, non sufficit ad deprehendendam ejus transmutationem » (1). Il vaut la peine de constater qu'en matière d'induction les exigences du Docteur Angélique sont encore plus grandes que celles du Stagirite.

Que faut-il conclure de ces textes ? Peut-on dire sans plus que S. Thomas a refusé toute valeur démonstrative à l'induction incomplète ? Nous estimons possible qu'il n'envisage l'induction que comme la simple énumération de cas particuliers ; dès lors elle n'est évidemment que probable, si elle est incomplète (2). Mais les textes cités n'excluent pas que l'on puisse, moyennant un principe d'ordre métaphysique, arriver indirectement, même dans l'induction incomplète, à une loi vraiment nécessaire et universelle. Aussi ne peut-on dire que le Docteur Angélique, tout en exigeant une induction complète, se soit réellement opposé à la valeur d'une induction scientifique qui aurait un fondement autre que

de quoi l'induction même complète conclut non au collectif, mais à l'universel, comme S. Thomas l'affirme dans le passage cité (voir aussi *Post. Anal.* l. I lect. 1 n. 11-12). Cela n'est pas en tous points conforme à ce qui est dit ailleurs. S. Thomas a p. ex. fort bien remarqué qu'affirmer d'une collection ce que l'on sait de chacun des individus qui la constituent, n'est pas encore énoncer une proposition universelle : ainsi, celui qui saurait que chaque espèce de triangle a ses angles égaux à deux droits ne saurait pas pour cela, « nisi sophistico modo, id est per accidens », que cela se vérifie *du* triangle (*Post Anal.* l. I lect. 12 n. 9). Cette sorte de saut logique du collectif à l'universel s'explique peut-être par le fait que le terme d'induction est assez confus, et peut s'appliquer, ainsi que nous l'avons noté, à plusieurs modes d'induction ; comme le dit M. A. Mansion, *art. cit.*, p. 133, « l'idée d'abstraction s'est probablement glissée avec le nom vague d'induction » dans le raisonnement inductif. Voir *ibid.*, p. 120 et 122.

(1) *De cœlo et mundo* l. I lect. 7 n. 6.

(2) C'est aussi l'avis de Jean de S. Thomas, un des principaux représentants de l'école thomiste, que l'induction incomplète ne conduit *par elle-même* qu'à une conclusion probable. Voir Joannis a S. Thoma *Cursus philosophicus thomisticus, Logica*, 1ª Pars, Illustrationes, q. 8 art. 2 (ed. Vivès, t. I, p. 173-175, Parisiis, 1883).

la simple énumération, et qui par là-même se laisserait ramener à la démonstration syllogistique. C'est ce qui conserve quelque valeur aux rares textes qui impliquent *peut-être* quelque attitude favorable à l'induction incomplète.

On voit qu'il n'est guère possible d'arriver à une conclusion absolument ferme. Une chose est certaine, c'est que S. Thomas n'a pas fait la théorie de l'induction scientifique (1). Le Docteur Angélique ne précisant pas davantage, nous n'avons pas à lui faire dire ce qu'il ne dit pas. On peut du reste rendre compte de son attitude : à son époque les méthodes de l'induction scientifique n'étaient guère en usage (2) ; dès lors il n'avait pas à se poser le problème qu'elles soulèvent (3). Albert le Grand, qui pourtant s'est occupé de science naturelle beaucoup plus que S. Thomas, adopte lui-même une attitude qui ne diffère guère de celle de son disciple (4).

Il reste à voir si le Docteur Angélique n'a pas admis l'un ou l'autre principe d'ordre général qui puisse être utilisé dans une théorie de l'induction scientifique, et en même temps servir de fondement justificatif aux inductions vulgaires que S. Thomas, comme tout homme, a nécessairement dû faire.

Ce principe, croyons-nous, se trouve exprimé en bien des pages du Docteur Angélique. C'est une thèse générale de la philosophie thomiste que

(1) Cf. A. Mansion, *art. cit.*, p. 125 et 246 : B. A. E. Van Benthem, *op. cit.*, p. 106. Mais nous n'osons pas aller jusqu'à assurer avec ce dernier que S.Thomas a connu l'induction scientifique. De son côté, J. Maritain, *Éléments de Philosophie, Petite Logique*, p. 333, Paris, 1923, affirme trop catégoriquement que S. Thomas a admis l'induction incomplète. Il n'y parvient du reste qu'en distinguant énumération complète virtuelle et formelle, distinction que nous ne parvenons pas à trouver dans S.Thomas lui-même.

(2) Ce qui n'exclut pas une certaine part faite à l'observation dans l'élaboration des théories cosmologiques ni une certaine dose d'induction vulgaire. S. Thomas fait de fréquents appels à l'expérience ; il proclame nettement, *in Boet. de Trin.* q. 5 art. 1 ad 3 et 10, sa nécessité pour élaborer une physique, et reproche précisément au platonisme de négliger totalement l'expérience dans sa systématisation philosophique ; voir p. ex. *De spir. creat.* art. 3 ; *De Gen. et Corr.* l. I lect. 3 n. 8. Cf. P. Rousselot, *op. cit.*, p. 142.

(3) A. Mansion, *art. cit.*, p. 246.

(4) Voir A. Mansion, *art. cit.*

les causes naturelles produisent leurs effets soit toujours, soit fréquemment, et que le « ut in pluribus », aussi bien que le « ut semper », est à rattacher à une *natura* (1). La raison en est que si un être agit toujours ou du moins régulièrement de la même façon, il est déterminé à agir de la sorte et cette détermination n'est autre qu'une inclination naturelle (2). Beaucoup de passages où S. Thomas parle du hasard reflètent également cette même conception : le fait de hasard s'oppose à l'effet de nature, c'est-à-dire à ce qui se produit *souvent* autant qu'à ce qui se produit *toujours* (3). Ainsi donc, la fréquence ou la régularité est signe du naturel ; il y a des natures parce qu'il y a de l'ordre, et que celui-ci ne peut être produit par le hasard. « Id quod observatur communiter apud omnes, videtur ex naturali inclinatione provenire » (4).

Nous avons noté plus haut (5) une seconde équation : ce qui est naturel est nécessaire. La combinaison de ces deux principes autorise à passer de la constatation d'un nombre considérable, mais limité, de cas particuliers, à l'énoncé d'une proposition universelle et nécessaire, en passant par le concept de nature. Or, c'est bien là la notion de l'induction scientifique.

Mais si l'induction scientifique est un procédé valable, les lois de la nature ne sont pas absolument inaccessibles. Elle permet en effet de connaître au moins quelque chose des essences des êtres corporels, et

(1) 1ª q. 115 art. 6 ; 2ª 2ae q. 95 art. 1 ; *Contra Gent.* l. III c. 3, 6, 39, 73, 75, 85, 99 et 154 ; *De Verit.* q. 3 art. 1, q. 5 art. 2 ; *Periherm.* l. I lect. 14 n. 7 ; *Post. Anal.* l. I lect. 1 n. 5 ; *Phys.* l. II lect. 8 n. 2 et 7, lect. 11 n. 7, lect. 12 n. 4, lect. 13 n. 2 ; *De cœlo et mundo* l. II lect. 1 n. 9, lect. 9 n. 4, l. III lect. 6 n. 5 ; *Meteor.* l. I lect. 1 n. 5 ; *Metaph.* l. VI lect. 1, 2 et 3.

(2) 1ª 2ae q. 1 art. 2 ; *Contra Gent.* l. I c. 44, l. III c. 2 ; *Phys.* l. II lect. 13 n. 5.

(3) 2ª 2ae q. 95 art. 1 ; *Contra Gent.* l. I c. 44, l. II c. 83, l. III c. 3, 6 et 74 ; *De Verit.* q. 3 art. 1, q. 5 art. 2 ; *Periherm.* l. I lect. 13 n. 9 ; *Post. Anal.* l. I lect. 42 n. 2 ; *Phys.* l. II lect. 8 n. 2, lect. 9 n. 4 et 9, lect. 13 n. 2, lect. 14 n. 7 ; *De cœlo et mundo* l. I lect. 29 n. 9, l. II lect. 7 n. 2, lect. 11 n. 4 ; *Metaph.* l. I lect. 4, l. V lect. 2 et 35.

(4) *De cœlo et mundo* l. I lect. 2 n. 6. — Cf. D. J. Mercier, *Logique*, p. 326 : « Un ensemble complexe, harmonieux et stable de faits n'est pas explicable par des coïncidences fortuites mais exige une cause naturelle ». Comp. p. 297 et 312.

(5) P. 73-80.

de déterminer de quelque façon la cause d'un phénomène. Cette constatation a son importance quand il s'agit d'apprécier ce que la philosophie de S. Thomas nous apprend au sujet du discernement du miracle. Cette appréciation fera l'objet des pages qui vont suivre.

4 — *La connaissance des lois naturelles et le discernement du miracle.*

Celui qui veut déterminer de façon précise comment le thomisme se comporte à l'égard de la discernabilité du miracle ne peut pas ne pas tenir compte de l'enseignement du Docteur Angélique concernant la cognoscibilité de la nature. La première impression est plutôt défavorable, et on serait tenté de se dire que l'attitude réservée de S. Thomas en cette matière établit la difficulté du problème plus qu'elle ne le solutionne. Certes il serait difficile de prétendre que le discernement du miracle requiert une connaissance parfaite de *toutes* les lois naturelles, et de fait, le Docteur Angélique ne dit nulle part qu'il faut connaître à la perfection *toutes* les lois de la nature pour se prononcer sur le caractère miraculeux d'un événement. D'autre part cependant, il n'affirme jamais non plus que nous connaissions une seule loi à la perfection, et il semble y avoir dans son système philosophique des raisons de ne pas l'affirmer. S. Thomas enseigne en effet— nous venons de le voir — que, même si la nature de tous les êtres nous était connue, l'ordre qui régit ces natures échapperait encore à notre connaissance. Les lois forment un complexus où toutes se tiennent, et l'une d'entre elles, considérée isolément, peut être « violée », non seulement par la puissance divine, mais même par une foule d'autre lois du même ordre physique (1) : il faut donc tenir compte de l'interférence des diverses lois naturelles. Voici par exemple un corps qui s'élève en l'air, « violation » de la loi bien connue, dira-t-on, en vertu de laquelle les corps tombent. Mais cette violation peut tenir à beaucoup de causes. Il peut s'agir en l'occurrence d'un corps plus léger que l'air : une autre loi intervient donc. Il se peut qu'un vent violent soulève le corps lourd : autre loi qui interfère avec la première. Il se peut encore qu'un bras rendu invisible, imaginons-le, par un artifice quelconque produise le phénomène. Où s'arrêter dans cette énumération? Car si nous pouvons éliminer l'intervention de certaines lois dont nous avons obtenu, par l'observation ordinaire ou l'induction scientifique, une connaissance suffisante,

(1) Nous ne parlons pas pour le moment des forces supraphysiques, dont nous aurons à nous occuper bientôt.

il n'en sera pas de même en ce qui concerne les lois que nous connaissons fort imparfaitement, et surtout celles dont nous ignorons totalement l'existence. Or, sera-t-on jamais sûr, avant de conclure à l'intervention de la cause surnaturelle, d'avoir éliminé toutes les causes inférieures qui pourraient être intervenues?

S. Thomas, à vrai dire, ne s'est pas posé la question de cette manière, mais il fournit en ce domaine un principe qui n'est pas sans importance. Il concède en effet que les faits qu'il appelle « mirum », « mirabile », « miraculum quoad nos », c'est-à-dire les phénomènes merveilleux non miraculeux, nous apparaissent extérieurement comme des miracles : « miracula nobis videntur ». Or, la raison foncière du fait que certains phénomènes peuvent nous sembler miraculeux, alors qu'ils ne le sont pas en réalité, n'est autre que notre ignorance des lois de la nature. « Miracula, simpliciter loquendo, dicuntur, écrit le Docteur Angélique, ut dictum est, cum aliqua fiunt praeter ordinem totius naturae creatae. Sed *quia non omnis virtus naturae creatae est nota nobis*, ideo cum aliquid fit praeter ordinem naturae creatae nobis notae, per virtutem creatam nobis ignotam, est miraculum quoad nos » (1). On ne saurait affirmer plus clairement que, parce que nous ignorons certaines forces de la nature, nous prenons pour des miracles des faits absolument naturels. Et il y a à première vue quelque analogie entre ce que dit ici S. Thomas et l'objection moderne des forces inconnues contre la discernabilité du miracle (2).

Notons aussi que S. Thomas reconnaît que la Sainte Vierge pouvait savoir qu'elle avait conçu son Fils sans le commerce d'un homme, mais non par quelle vertu cette conception s'était opérée : cela constituait l'objet de sa foi à la parole de l'ange (3).

Gardons-nous cependant de toute exagération. Si nous connaissons

(1) 1ª q. 110 art. 4 ad 2. Ce principe n'est appliqué dans le texte qu'au merveilleux diabolique, mais son énoncé a sans contredit une portée plus générale, d'autant plus que précisément, comme nous le montrerons à l'instant, S. Thomas admet que nous savons assez bien jusqu'où s'étend le pouvoir des démons.

(2) Rappelons aussi que quand S. Thomas dit que le miracle est ce qui se produit « praeter causas nobis notas » (1ª q. 105 art. 7 ; *Comp. theol.* c. 137), le terme « notas » signifie en réalité « cognoscibiles », comme nous l'avons remarqué p. 9 ; sinon on pourrait tirer de cette définition une méthode un peu trop simpliste pour reconnaître le miracle !

(3) *De Verit.* q. 14 art. 9 ad 7.

très imparfaitement la nature et les lois qui règlent son cours, notre ignorance s'étendrait-elle réellement jusqu'à nous empêcher de pouvoir déterminer qu'un fait donné va à l'encontre de certaines lois suffisamment connues et constitue un miracle ? S. Thomas a évidemment dû juger que l'on peut avoir une connaissance pratiquement suffisante de certaines lois de la nature, ou du moins des limites entre lesquelles elles exercent leur activité, et qu'il est possible, par cette connaissance, de déterminer le caractère miraculeux de certains phénomènes. Et il serait absurde de supposer que le Docteur Angélique ait entrevu la possibilité d'expliquer un jour, par des forces naturelles encore inconnues de son temps, des faits tels que la multiplication des pains ou la résurrection de Lazare. De fait, il est très rare que S. Thomas hésite à se prononcer au sujet du caractère miraculeux d'un événement. Cette assurance en fait de discernement du miracle semble devoir s'expliquer, en partie du moins, par une connaissance suffisante des capacités de la nature. A preuve ce passage du Commentaire sur le III^e^ livre des Sentences : « est fides in daemonibus, inquantum ex ipsa naturali cognitione simul, et *ex miraculis quae vident supra naturam esse multo subtilius quam nos,* coguntur ad credendum ea quae naturalem ipsorum cognitionem excedunt » (1). Les démons voient donc mieux que nous que les miracles dépassent les forces de la nature, jusqu'à devoir conclure à la crédibilité évidente des vérités révélées. Or, si les démons voient *mieux* que nous ce qui est miraculeux, et connaissent *mieux* que nous la capacité des forces naturelles, nous en savons apparemment assez pour nous prononcer avec un degré moindre, mais suffisant, de certitude (2).

S. Thomas lui-même nous engage donc à tempérer la sévérité de ses principes concernant la connaissance de la nature. Mais il ne fournit guère de précisions, et en particulier il ne nous apprend pas quelles sont les lois dont nous possédons une connaissance suffisante qui permette de discerner le caractère miraculeux de certains phénomènes. Tout ce que l'on peut dire, c'est que, d'après le thomisme, l'induction, même vulgaire, dont le Docteur Angélique assigne au moins le fondement, doit nous faire connaître jusqu'à un certain degré quelles sont les capacités de la nature. Nous aurons l'occasion, au chapitre suivant, de pré-

(1) *III Sent.* d. 23 q. 3 art. 3 sol. 1.

(2) Le texte n'exclut cependant pas que dans certains cas les hommes eux aussi peuvent être forcés de conclure à la crédibilité évidente du surnaturel.

ciser en ce domaine l'enseignement de l'Aquinate, et de montrer la parfaite harmonie interne de la doctrine thomiste.

§ 2. — *La puissance des substances spirituelles.*

Autant le Docteur Angélique se montre réservé en ce qui concerne notre connaissance des lois physiques, autant il détermine avec une parfaite assurance jusqu'où s'étend la vertu des substances spirituelles (1) ; ce qui n'est pas étonnant de la part d'un philosophe qui accorde plus de valeur et de certitude à la spéculation métaphysique qu'à l'expérience et à la connaissance sensible.

Sans doute les anges ou les démons ne peuvent faire des miracles, et S. Thomas leur refuse nettement le pouvoir de guérir des aveugles ou de ressusciter des morts (2). Mais bien que leurs effets ne puissent être en dehors de tout l'ordre de la nature, leur pouvoir s'étend fort loin, car en raison de la perfection qui résulte de leur nature, ils peuvent produire des effets auxquels la vertu des êtres corporels ne peut nullement suffire (3).

S'il est vrai d'une part qu'ils ne peuvent pas immédiatement opérer des changements de natures, « transmutare materiam de forma in formam », de sorte que les choses matérielles ne leur obéissent pas « ad nutum » (4), il est d'autre part non moins certain qu'ils impriment à leur gré à ces mêmes choses matérielles le mouvement local qui leur plaît : les corps leur obéissent « ad motum localem » (5).

(1) Cependant, *De Pot.* q. 6 art. 3, S. Thomas fait une légère réserve, en déclarant qu'il faut en cette matière procéder « absque assertione et sententiae melioris praejudicio,... quantum ratio et auctoritas poterit adjuvare ». Dans la suite de l'article par contre, le ton redevient plus rassuré.

(2) 1ª q. 91 art. 2 ad 1, q. 110 art. 4, q. 114 art. 4 ; *II Sent.* d. 7 q. 3 art. 1 ; *De Pot.* q. 6 art. 3 et 4 ; *in Mt. XXIV* ; *in Joa. X* lect. 5.

(3) Voir p. ex. 1ª q. 110 art. 2 ad 3. — C'est à tort qu'on opposerait des textes comme *II Sent.* d. 7 q. 3 art. 1 : « effectus qui non sunt in potestate alicujus virtutis activae naturalis producere non possunt ». Le point de vue seul est ici différent : les purs esprits ne peuvent produire dans le monde physique des effets merveilleux, qu'en utilisant les forces de ce monde physique, comme nous dirons bientôt, mais ces effets ne s'expliquent pas uniquement par ces forces physiques.

(4) 1ª q. 91 art. 2, q. 110 art. 2, q. 114 art. 4, q. 117 art. 3 ; *II Sent.* d. 7 q. 3 art. 1, d. 8 q. 1 art. 2 ; *Contra Gent.* l. III c. 103 ; *De Pot.* q. 6 art. 3 ; *De Malo* q. 16 art. 9 et 11 ; *Quodl.* 9 art. 10.

(5) 1ª q. 110 art. 3, q. 111 art. 3 ; 1ª 2ae q. 80 art. 2 ; *II Sent.* d. 8

A la lumière de ce principe, S. Thomas détermine les deux façons dont les substances spirituelles peuvent produire des effets merveilleux : ceux-ci sont ou bien réels ou bien illusoires : « Possunt ergo daemones — et la même chose vaut pour les anges — mirabiliter in nobis operari dupliciter : uno modo per veram corporis transmutationem ; alio modo per quamdam illusionem sensuum ex aliqua immutatione imaginationis. Neutra tamen operatio est miraculosa... » (1). C'est ce qu'il nous faut développer brièvement.

1. — *Les effets merveilleux réels.*

Les substances spirituelles, pour réaliser leurs effets merveilleux, ne font autre chose qu'utiliser les vertus actives et passives des êtres corporels, de la même façon dont l'homme se sert de la vertu du feu pour produire la chaleur (2). Que de là puissent maintenant résulter des effets merveilleux, cela tient à trois motifs principaux :

a) Connaissant plus parfaitement que nous les forces naturelles (3), les esprits n'ont pour produire tel effet merveilleux déterminé, qu'à mettre en présence directe, au moyen du mouvement local, tels et tels agents physiques, qui, par le jeu de leurs puissances actives et passives, produisent sinon immédiatement, du moins très rapidement, les actions et réactions voulues. Il y aura ainsi une application des causes à leurs effets propres d'une manière qui ne nous est pas habituelle (4).

q. 1 art. 2 ; *Contra Gent.* l. III c. 103 ; *De Pot.* q. 6 art. 3 et 5 ; *De Malo* q. 16 art. 10 et 11 ; *Quodl.* 9 art. 10. — Nous n'avons pas à exposer ici comment S. Thomas démontre ce principe, mais seulement à montrer le parti qu'il en tire pour déterminer jusqu'où s'étend le pouvoir des esprits relativement aux effets merveilleux.

(1) *De Pot.* q. 6 art. 5. Cf. *ibid.*, ad 1 et ad ult.

(2) 1ª q. 110 art. 2 ad 2, art. 4 ad 3, q. 112 art. 2, q. 114 art. 4 ad 2, q. 115 art. 2 ad 2, q. 117 art. 3 ; *II Sent.* d. 7 q. 3 art. 1 ; *Contra Gent.* l. III c. 103 ; *De Pot.* q. 6 art. 3 et 5 ; *De Malo* q. 16 art. 9 ; *Quodl.* 9 art. 10 ; *in Mt. XXIV* ; *in II Thess. II* lect. 2 ; *Comp. theol.* c. 137.

(3) *III Sent.* d. 23 q. 3 art. 3 sol. 1 ; *De Malo* q. 16 art. 7, art. 9 ad 11 ; *De Verit.* q. 8 art. 12 ; *in Mt. XXIV.*

(4) 1ª q. 110 art. 4 ad 3, q. 115 art. 2 ad 2 ; *Contra Gent.* l. III c. 103 ; *De Pot.* q. 6 art. 3 ; *De Malo* q. 16 art. 9 ad 11 ; *in Mt. XXIV* ; *in II Thess. II* lect. 2. — C'est ce qu'exprime justement A. DE POULPIQUET, *Le Miracle et ses suppléances*, p. 268 : « Les démons connaissent admirablement toutes les forces de la nature, et ils peuvent, grâce au mouvement local, rapprocher les énergies physiques du monde sensible et obtenir, par leur combinaison, des effets qui dépassent notre science bornée ».

b) Les effets naturels dépendent en grande partie de l'influence des corps célestes ; les esprits connaissent celle-ci avec plus de précision, et en choisissant judicieusement les heures auxquelles elle s'exerce davantage sur des effets déterminés, ils peuvent obtenir aussi des effets plus parfaits et plus merveilleux (1). Encore S. Thomas reconnaît-il que les esprits n'ont nullement besoin, pour produire leurs effets, de l'intermédiaire de la vertu des astres (2).

c) En troisième lieu, lorsque les causes naturelles servent d'instruments aux substances spirituelles, elles acquièrent de ce chef une puissance plus grande (3).

La production des effets merveilleux par les esprits est toujours une affaire d'« art, » c'est-à-dire d'utilisation habile des forces naturelles (4). Si ce pouvoir des purs esprits est fort étendu (5), il n'est cependant pas illimité : il est clair en effet qu'un changement qui ne peut être produit d'aucune façon par les forces naturelles ne peut davantage l'être par les substances spirituelles: celles-ci ont à respecter l'« ordinem a Deo naturae inditum », et ne peuvent donc pas opérer des résurrections ou changer un corps humain en corps d'animal (6). S. Thomas signale, aussi, incidemment, que les démons ne peuvent opérer leurs guérisons de façon subite, mais l'affirmation, tempérée déjà par un prudent « videtur », l'est encore par une parenthèse : « licet aliquos effectus possint facere quasi subito » (7).

Sans doute ces effets merveilleux ne sont pas des miracles, mais comment les en distinguer, puisque malgré tout ils sont comme eux « prae-

(1) *De Pot.* q. 6 art. 3.

(2) 1ª q. 112 art. 2 ; *De Pot.* q. 6 art. 3 corp. et ad 5.

(3) *Contra Gent.* l. III c. 103 ; *De Pot.* q. 6 art. 3 ; *De Malo* q. 16.

(4) *De Pot.* q. 6 art. 3 et 5 ; *De Malo* q. 16 art. 9 ad 11. — S. Augustin, nous l'avons remarqué p. 30, pense de même. Nous touchons ici la question de la magie. Pour plus de renseignements au sujet de la magie dans S. Thomas, voir L. Thorndike, *A history of magic and experimental science during the first 13 centuries of our era*, t. II, p. 593-615, New York, 1923, — dans S. Augustin, voir *ibid.*, t. I, p. 501-522, et J. Martin, *Saint Augustin*, p. 333-345.

(5) Cf. *De Malo* q. 16 art. 9 ad 1.

(6) 1ª q. 114 art. 4 ad 2 ; *II Sent.* d. 7 q. 3 art. 1 ; *De Pot.* q. 6 art. 5 ad 2 ; *De Malo* q. 16 art. 9 arg. sed contra, ad 2 et ad 9 ; *in Mt. XXIV* ; *in Joa. X* lect. 5. — S. Thomas se réfère ici à S. Augustin, *Civ. Dei* l. XVIII c. 18 n. 2 (PL, 41, col. 574-575).

(7) *De Pot.* q. 6 art. 5 ad 2.

ter cursum naturae » (1), et leur apparaissent en tous points semblables : « hominibus miracula videntur quae per daemones fiunt » (2) ? D'ailleurs, à propos d'un cas particulier, S. Thomas reste lui-même perplexe et cette perplexité est significative en ce qui concerne la difficulté qu'il peut y avoir à distinguer le vrai miracle du merveilleux diabolique. Il s'agit de la vestale qui, au rapport de S. Augustin (3), aurait transporté de l'eau dans un vase perforé, en témoignage de sa virginité. Or S. Thomas affirme que Dieu aurait pu opérer ce miracle « in commendationem castitatis », mais qu'il se peut tout aussi bien qu'il n'y ait là qu'un fait dû à la puissance naturelle des démons (4).

Cette thèse a des conséquences importantes. On a dit que, si nous ignorons jusqu'où s'étend la capacité des forces de la nature, nous connaissons au moins certaines limites que la créature, quelle qu'elle soit, précisément parce que créature, ne peut dépasser. D'après les principes thomistes, Dieu seul, étant cause première, peut produire l'être en tant qu'être, produire la matière première, transformer immédiatement les substances matérielles, agir immédiatement sur l'âme intellective et ses facultés. Or, plusieurs miracles de n'importe quel ordre comportent une pareille action directe sur l'être, la matière, la substance ou l'âme. Le caractère surnaturel de plusieurs miracles est donc métaphysiquement certain (5).

Ce raisonnement ne résout pourtant pas entièrement la question. La majeure s'autorise incontestablement des principes fondamentaux de la philosophie thomiste (6). Quant à la mineure, la difficulté consiste

(1) *II Sent.* d. 7 q. 3 art. 1 ; *De Pot.* q. 6 art. 3.

(2) *De Malo* q. 16 art. 9 ad 11. — Rappelons ce que nous venons de dire, p. 294, des « miracula quoad nos ».

(3) *Civ. Dei* l. X c. 16 n. 2 (PL, 41, col. 295). S. Augustin lui-même connaît le fait par Valerius Maximus, *Dictorum factorumque memorabilium* l. 8 c. 1 n. 5, et l'attribue aux démons. C'est l'opinion qui semble avoir les préférences de S. Thomas.

(4) *De Pot.* q. 6 art. 5 ad 5.

(5) R. Garrigou-Lagrange, *De Revelatione*, vol. II, p. 70-78. Comp. A. Gardeil, *La Crédibilité et l'Apologétique*, 1e éd., p. 280-282 ; R. Garrigou-Lagrange, *Le sens commun, la Philosophie de l'être et les formules dogmatiques*, p. 91-93, Paris, 1909 ; id., *Dieu. Son Existence et sa Nature*, p. 496-497 ; A. M. Lépicier, *Del Miracolo*, p. 147 ; G. Mattiussi, *Conoscibilità del miracolo*, dans ScC, ser. IV, vol. XIV (oct. 1908), p. 442-444.

(6) Elle n'est cependant pas admise par tous les catholiques. Cf. p. ex. J. Pernoud, *art. cit.*, dans RCF, t. XLVIII (1 nov. 1906), p. 546, pour le-

tout juste à savoir quelle est la nature précise du fait concret devant lequel on se trouve, en d'autres mots, à déterminer s'il y a véritablement action directe sur l'être, la matière, la substance, l'âme (1). Autre est en effet le plan de la métaphysique, autre celui des phénomènes concrets. A ne considérer les faits miraculeux que selon leur apparence externe, on pourrait en attribuer la plupart à une action des substances spirituelles. Tels en premier lieu les phénomènes de lévitation ou les miracles d'ordre astronomique, qui ne comportent qu'un simple mouvement local. Telles aussi beaucoup de guérisons merveilleuses. Les transformations substantielles elles-mêmes ne résistent pas à une explication de ce genre. Le Docteur Angélique cite plusieurs exemples qu'il est intéressant de noter. Les grenouilles et les serpents que les magiciens du Pharaon firent surgir à l'imitation des miracles de Moïse (2), ont pu apparaître, d'après S. Thomas, par une simple activité naturelle des germes que les démons avaient rassemblés, et si le Docteur Angélique déclare que ce ne fut pas là un miracle, puisque seules des forces naturelles intervinrent, alors que le même fait opéré par Moïse fut miraculeux, parce que dû à la puissance divine, il n'indique pas comment on pouvait discerner ces deux espèces de phénomènes : ontologiquement les faits différaient totalement, mais ils se présentaient de façon identique à l'observation (3). S. Thomas reconnaît encore aux esprits le pouvoir de produire une pluie subite (4), phénomène qu'ailleurs pourtant il qualifie de miracle (5). A ce compte, la multiplication des pains elle-même ne pourrait-elle s'expliquer par une simple adduction de pains préexistants que feraient des anges ou des démons? Lorsque S. Thomas enseigne qu'il y eut de fait une conversion substantielle d'une

quel « il n'est... pas évident qu'une résurrection nécessite une intervention immédiate du Créateur ».

(1) Cf. A. de Poulpiquet, *L'Objet intégral de l'Apologétique*, p. 99-101, et la concession faite par le P. Gardeil lui-même, *op. cit.*, p. 281.

(2) Exod. VII 12 et VIII 7.

(3) 1ª q. 114 art. 4 ad 2 ; 2ª 2ªe q. 178 art. 1 ad 2 ; *De Pot.* q. 6 art. 5 ad 8 ; *De Malo* q. 16 art. 9 ad 10 ; *in Mt. XXIV.* — Notons qu'il n'est pas nécessaire d'admettre la « biologie » thomiste, d'après laquelle pareils animaux « per putrefactionem generari possunt », pour concevoir comment les démons pouvaient opérer ce prodige ; une simple adduction d'animaux préexistants aurait pu suffire. Les principes de S. Thomas se prêtent ici à de multiples applications.

(4) 1ª q. 112 art. 2.

(5) 1ª q. 105 art. 8.

matière quelconque en pains (1), il ne prouve guère son affirmation, et ne fait du reste que reprendre l'opinion de S. Augustin (2). Le principe métaphysique aux termes duquel Dieu seul peut opérer une pareille conversion, ne peut donc suffire à lui seul à démontrer qu'il s'agit d'un vrai miracle.

2. — *Les illusions d'effets merveilleux.*

Si beaucoup de faits réputés miraculeux peuvent, à ne considérer du moins que leur aspect extérieur, être expliqués aussi par la puissance propre aux substances spirituelles d'utiliser de façon extraordinaire les forces de la nature, un nombre plus grand encore peut l'être par la puissance qu'ont ces mêmes esprits de produire en nous des illusions d'événements réels. Le principe dont S. Thomas se sert en la matière, est que les esprits ont le pouvoir d'influencer notre imagination et nos sens, de façon à nous faire voir des objets qui n'existent pas en réalité (3).

Dès lors le Docteur Angélique est tout naturellement amené à reconnaître que les effets merveilleux qui s'offrent à notre perception peuvent n'être autres que des illusions, des « praestigia », dus aux anges et surtout aux démons agissant sur nos facultés sensibles (4). De plus d'ailleurs, de même qu'ils peuvent assumer un corps visible qu'ils se forment au moyen d'une condensation de l'air (5), ainsi les esprits peuvent donner à tout être matériel tel aspect qu'ils veulent, et par

(1) A moins qu'il n'y eût création de pains, mais S. Thomas considère l'hypothèse de la conversion comme plus probable, ou même certaine. Cf. p. 158, note 5.

(2) *En. in Joa.* tr. XXIV n. 1 (PL, 35, col. 1593).

(3) 1ª q. 111 art. 3 et 4 ; 1ª 2ae q. 80 art. 2 ; *II Sent.* d. 8 q. 1 art. 5 ; *De Pot.* q. 6 art. 3 ad 13, art. 5 ; *De Malo* q. 16 art. 11 ; *De Verit.* q. 12 art. 8. — Ce pouvoir est ramené à celui que les esprits possèdent sur le mouvement local des choses corporelles : « apparitiones imaginariae causantur interdum in nobis ex locali mutatione corporalium spirituum et humorum » (1ª q. 111 art. 3).

(4) 1ª q. 114 art. 4 ad 2 ; *II Sent.* d. 7 q. 3 art. 1 corp. et ad 2 ; *De Pot.* q. 6 art. 5 ; *De Malo* q. 16 art. 9 ad 2 et ad 3 ; *in Mt. XXIV* ; *in II Thess. II* lect. 2.

(5) 1ª q. 51 art. 2 ; *II Sent.* d. 8 q. 1 art. 2 et 3 ; *De Pot.* q. 6 art. 7 ; *De Malo* q. 16 art. 2 ; *De spir. creat.* art. 5.

conséquent le faire apparaître extérieurement sous une autre forme que celle qu'il a en réalité (1).

Les esprits peuvent donc nous donner l'illusion d'effets merveilleux qui ne peuvent, en raison de ce qu'ils dépassent la capacité de toutes les forces naturelles, être produits réellement (2). Aussi, passant aux applications, S. Thomas explique par l'illusion plusieurs faits où, pour quelque motif, il ne veut pas voir de vrais miracles (3). Et il faut répéter ici ce que nous disions plus haut, à propos des effets merveilleux réels, de la distinction entre le plan de la métaphysique et celui des phénomènes. Considérons par exemple le cas de la résurrection. Dieu seul, dit-on, peut en être l'auteur, car lui seul est l'auteur de la vie et a le pouvoir d'agir directement sur la matière et l'être substantiel de l'âme (4). C'est en effet ce que S. Thomas lui-même répète souvent (5). Mais il admet aussi que l'action des démons peut produire des résurrections apparentes, illusoires (6). La première affirmation qui vise évidemment les résurrections réelles, est d'ordre métaphysique ; elle ne saurait être d'aucune utilité lorsqu'il s'agit de distinguer une résurrection vraie d'une résurrection simulée.

Dans le même ordre d'idées, S. Thomas déclare que les apparitions de personnes défuntes peuvent être dues soit à un miracle divin, soit à l'opération des anges bons ou mauvais. Il n'est pas question d'un critère de distinction (7).

Encore une fois cependant, n'exagérons pas. S. Thomas avait trop de bon sens pour mettre en doute la valeur d'une épistémologie sai-

(1) 1ª q. 114 art. 4 ad 2 : « Cum enim ipse (daemon) possit formare corpus ex aere cujuscumque formae et figurae, ut illud assumens in eo visibiliter appareat ; potest eadem ratione circumponere cuicumque rei corporeae quamcumque formam corpoream, ut in ejus specie videatur ».

(2) S.Thomas ne signale qu'une exception : le démon ne peut faire qu'un aveugle de naissance imagine des couleurs, ou qu'un sourd de naissance imagine des sons : il doit en effet se servir de « species » préexistantes (*De Malo* q. 16 art. 11 ad 9, coll. 1ª q. 111 art. 3 ad 2).

(3) *De Pot.* q. 6 art. 5 ad 3 et 6 ; *De Malo* q. 16 art. 9 ad 2.

(4) R. Garrigou-Lagrange, *op. cit.*, vol. II, p. 75-77.

(5) 1ª q. 91 art. 2 ad 1, q. 114 art. 4 ad 2 ; *II Sent.* d. 7 q. 3 art. 1 corp. et ad 2 ; *IV Sent.* d. 43 q. 1 art. 1 sol. 3 ; *Contra Gent.* l. III c. 102, l. IV c. 81 ; *De Pot.* q. 6 art. 7 ad 4 et ad 14 ; *in Mt. XXIV* ; *in Joa. X* lect. 5 ; *in I Cor. XV* lect. 5 ; *Comp. theol.* c. 155.

(6) 1ª q. 114 art. 4 ad 2 ; *II Sent.* d. 7 q. 3 art. 1 corp. et ad 2 ; *in Mt. XXIV.*

(7) 1ª q. 89 art. 8 ad 2.

nement réaliste, et pour craindre, sans qu'il y ait un motif particulier, qu'un phénomène merveilleux soit le fait d'un prestige démoniaque. A la rigueur et sans forcer le principe thomiste relatif à la puissance des substances spirituelles, on pourrait, à propos de n'importe quel phénomène, se demander si quelque malin génie, comme dirait Descartes, ne s'amuse pas à nous en donner la seule illusion ; mais une pareille question, posée sans qu'il y ait des raisons positives de la poser, serait profondément déraisonnable, et ne saurait être prise au sérieux sans qu'elle supprime nos plus légitimes certitudes et rende toute notre vie pratique impossible (1). Nous verrons bientôt quels sont d'après S. Thomas les critères qui peuvent faire supposer que l'on a affaire à une opération diabolique soit d'ordre réel soit d'ordre illusoire.

Heureusement aussi, le pouvoir des substances spirituelles est limité, d'après S. Thomas, par une condition extrinsèque : les agents créés, enseigne le saint Docteur, restent toujours soumis à l'autorité de Dieu, et ce n'est que moyennant la permission divine que les esprits peuvent exercer leur activité(2). Or, il paraît assez obvie de conclure de là que, comme Dieu ne peut permettre que les démons nous induisent nécessairement en erreur au sujet d'une question capitale comme celle du discernement du miracle, elle empêchera leur action de se produire, pour autant qu'il n'y aurait pas quelque critère permettant de distinguer avec une certitude suffisante l'action des démons de celle de Dieu ou des bons esprits qui n'agissent que conformément à la volonté divine. Encore est-il que rien n'autorise à donner une forme absolue à cette conclusion. « Il n'est pas impossible, en effet, comme le dit le P. É. Hugueny, que Dieu permette que nous nous trompions, dans un cas donné, sur l'origine ou la signification d'un prodige, si merveilleux soit-il » (3). De fait le Docteur Angélique laisse entendre, dépendam-

(1) Si l'on se place au point de vue du problème général de la connaissance, l'illusion ne saurait être invincible. Pour qu'elle le fût, les « prestiges » devraient avoir tous les caractères de la réalité. Mais alors ils cesseraient d'être illusoires pour devenir réels.

(2) 1ª q. 117 art. 3 ad 2 ; 3ª q. 44 art. 1 ad 4, art. 4 ad 1 ; *II Sent.* d. 7 q. 3 art. 1 ad 1 ; *De Pot.* q. 6 art. 3 ad 5 corp., ad 7 et ad ult. ; *De Malo* q. 16 art. 7 ad 2, art. 11 ad 10 ; *De Anima* art. 21 ; *in Joa. X* lect. 5.

(3) *Art. cit.*, dans RT, 1909, p. 292-293. — Autre serait évidemment le cas où une pareille erreur mettrait notre salut en danger, et même alors Dieu pourrait permettre une erreur que nous aurions méritée en punition de nos fautes.

ment de S. Augustin (1), que Dieu accordera la permission d'opérer des prodiges extraordinaires à l'Antéchrist qui, à la fin des temps, tentera de séduire les hommes par de faux miracles (2). Il ajoute cependant que ceux qui seront séduits de la sorte le seront parce qu'ils l'auront mérité par leur refus d'adhérer à la vérité (3).

On a malgré tout l'impression, surtout si l'on tient compte de ce qu'enseigne S. Thomas au sujet de l'infinie sagesse de Dieu, que, dans la pensée du saint Docteur, les démons n'obtiennent la permission d'opérer leurs merveilles pseudo-miraculeuses, du moins en règle générale, que lorsque l'une ou l'autre circonstance rendra possible de déterminer la véritable origine du phénomène dont il s'agit. Et ceci nous amène à examiner ce que S. Thomas dit des circonstances qui peuvent servir au discernement du miracle.

ARTICLE DEUXIÈME

L'EXAMEN DES CIRCONSTANCES DU FAIT MERVEILLEUX.

Le miracle étant nécessairement un fait concret, entouré dans son apparition d'une foule de circonstances concrètes, il y a lieu de se demander si, par l'étude de ces circonstances, on ne peut rendre plus ou moins certain le fait de l'intervention divine. Voyons donc quelles indications le Docteur Angélique fournit à ce sujet.

1) Tout d'abord S. Thomas paraît bien admettre que certaines circonstances peuvent aider à distinguer un fait produit par les seules forces de la nature, d'un fait dû à l'intervention de la cause première. L'instantanéité d'un changement que la nature n'opère que graduellement (4), le fait qu'un phénomène se réalise à la simple invocation du nom de Dieu (5), l'absence du processus selon lequel la nature opère habituellement (6), et même la différence au point de vue purement

(1) *Civ. Dei* l. XX c. 19 (PL, 41, col. 687).

(2) 1ª q. 114 art. 4 ad 1 ; 2ª 2ae q. 178 art. 1 ad 2 ; *II Sent.* d. 7 q. 3 art. 1 ad 1 ; *De Pot.* q. 6 art. 5 ad ult.

(3) *De Pot., loc. cit.*

(4) 1ª q. 105 art. 8 ; *II Sent.* d. 18 q. 1 art. 3 ad 4 ; *De Pot.* q. 6 art. 2 ad 3 ; *in II Cor. XII* lect. 4 ; *in Hebr. II* lect. 1.

(5) *II Sent.* d. 18 q. 1 art. 3 ; *De Pot.* q. 6 art. 2 ad 3.

(6) 1ª q. 105 art. 8 ; *De Pot.* q. 6 art. 2 ad 3.

quantitatif d'avec ce que fait la nature (1), sont autant d'indices qui peuvent contribuer à manifester avec plus ou moins d'évidence que l'on est en présence d'un véritable miracle. Sans doute le Docteur Angélique ne présente pas explicitement ces propriétés comme des critères du miracle, et il les fait surtout servir à définir ou à caractériser le miracle « praeter naturam ». Il semble pourtant que dans sa pensée elles servent aussi, fût-ce accessoirement, à reconnaître les faits miraculeux, pour autant qu'elles indiquent qu'un phénomène dépasse, sinon les capacités, du moins la façon d'agir propre et habituelle, de la nature. Encore est-il que, si la constatation de semblables circonstances peut fonder une méthode de discernement du miracle, celle-ci ne diffère guère de celle dont il a été question à l'article précédent : en dernière analyse il s'agit toujours de savoir ce dont les forces créées, physiques ou spirituelles, sont capables.

2) Il présente plus d'intérêt de rechercher quelles sont, d'après S. Thomas, les circonstances d'un phénomène merveilleux qui, dans la supposition que les forces purement physiques n'entrent pas en ligne de compte pour son explication, peuvent servir à discerner l'œuvre d'une puissance moralement bonne de celle d'une puissance mauvaise. On peut reprocher à de pareils critères de ne pas être à proprement parler des signes de l'intervention exclusive de Dieu lui-même, mais ce défaut n'a guère d'importance au point de vue de la valeur démonstrative du fait merveilleux dont on recherche l'origine. Les bons anges en effet n'agissent que conformément à la volonté divine, et pratiquement la simple permission divine suffit pour constituer le « sceau de Dieu » garantissant l'authenticité d'une doctrine qui se prétend révélée (2).

Le Docteur Angélique reconnaît explicitement l'existence de critères de ce genre. « Signa facta per bonos, écrit-il, dans son Commentaire du IIe livre des Sentences, possunt distingui ab illis quae per malos fiunt, tripliciter ad minus » (3). Et il assigne quatre procédés de discernement, que nous allons passer en revue, en essayant de fixer leur valeur à la lumière d'autres assertions du saint Docteur.

(1) *II Sent.* d. 18 q. 1 art. 3 ; *De Pot.* q. 6 art. 2 ad 3.

(2) Cf. J. Pernoud, *art. cit.*, p. 546-547. — Même en ce cas, la définition du miracle se vérifie plus ou moins : en un certain sens, la simple permission suffit pour qu'il y ait vraiment une intervention spéciale de Dieu.

(3) *II Sent.* d. 7 q. 3 art. 1 ad 2.

a) En premier lieu, les bons agents, en tant qu'instruments de la puissance divine, peuvent produire des effets dépassant la capacité de toute force créée ; les démons au contraire ne peuvent les produire qu'illusoirement, et ces prestiges ne peuvent durer longtemps : « in praestigiis tantum, quae diu durare non possunt ». Cette limitation, d'ailleurs assez vague, paraît assez étrange si l'on ne considère que le principe en vertu duquel les prestiges sont possibles : les substances spirituelles peuvent opérer des œuvres merveilleuses, soit réelles soit illusoires, en vertu d'un pouvoir qu'elles possèdent en propre, en raison même de la perfection de leur nature. La limitation en question semble ne pouvoir résulter que d'une ordination divine : Dieu n'autorise généralement pas ce qui conduirait infailliblement les hommes à l'erreur en matière religieuse. Il nous faut donc renvoyer ici à ce que nous venons de dire de la limitation de la puissance démoniaque par la Providence divine.

b) En second lieu, les faits opérés par les puissances bonnes présentent quelque utilité, comme les guérisons d'infirmités, tandis que ceux opérés par les puissances mauvaises sont ou nuisibles ou du moins absolument inutiles. Ce critère à lui tout seul ne paraît guère absolu : d'une part en effet, un agent mauvais rend parfois service aux hommes, en vue de les séduire plus facilement (1) ; d'autre part, S. Thomas ne saurait nier que Dieu puisse, par un vrai miracle, infliger un mal corporel pour éprouver le juste ou châtier le pécheur, mal dont il serait difficile de discerner l'utilité profonde. Évidemment les faits entourés de quelque circonstance vicieuse ne sauraient venir de Dieu ou des anges, mais des circonstances de ce genre ne se perçoivent pas nécessairement, et les démons peuvent chercher à s'assurer leur absence. C'est ce qui fait que souvent le critère en question n'aura qu'une valeur négative.

c) La troisième différence concerne le but des effets merveilleux : ceux des bons agents tendent « ad aedificationem fidei et bonorum morum », tandis que ceux des autres « sunt in manifestum nocumentum fidei et honestatis ». Un pareil critère ne saurait manifestement servir à celui qui n'a pas encore la foi, sinon d'une manière négative, en tant qu'il permet d'attribuer à une puissance mauvaise le prodige opéré en vue de confirmer une doctrine visiblement en contradiction avec la raison ou l'honnêteté naturelle. Inutile de dire que pour le croyant il peut être d'une grande utilité (2).

(1) *De Pot.* q. 6 art. 10 ad 2.

(2) On ne peut douter que, d'après les principes thomistes, la question du discernement du miracle doive se poser autrement pour le croyant que

d) Une dernière différence regarde la façon dont le fait est opéré : les hommes pieux opèrent leurs miracles par l'invocation du nom divin, tandis que ceux qui ont recours aux démons emploient toutes sortes de moyens insensés, scandaleux et illicites. Encore une fois, le critère ne semble pas avoir d'efficacité absolue : le moyen employé n'est pas toujours directement perceptible, et S. Thomas admet lui-même que les pécheurs peuvent, par l'invocation de Dieu ou des saints, faire de véritables miracles servant à confirmer la vérité (1). Il est vrai qu'en ce cas le miracle n'est pas en dernière analyse le fait du pécheur. Ce qui est plus important, c'est que le pécheur pourrait — la chose sera en réalité rare — simuler l'invocation divine.

Les autres ouvrages de S. Thomas n'ajoutent qu'assez peu à ces données.

La *Summa contra Gentiles* énumère, à propos de la magie, une série de critères qui se ramènent à ceux qui viennent d'être cités (2). Le *De Potentia*, en déclarant que les bons esprits ne prêtent pas leur concours à des hommes impies ou à des œuvres illicites (3), ne dit rien que nous ne sachions déjà

Enfin, la Somme Théologique, où le problème en question est explicitement posé, a l'affirmation plus curieuse que claire : « cum talia faciunt magi qualia sancti, diverso fine et diverso jure fiunt. Illi enim faciunt, quaerentes gloriam suam: isti quaerentes gloriam Dei. Et illi faciunt per quaedam privata commercia ; isti autem publica administratione, et jussu Dei, cui cuncta creatura subjecta est » (4). Encore S. Tho-

pour l'incrédule. Le premier peut parfois se laisser guider par sa foi elle-même : c'est ainsi que celui qui croit déjà à la divinité du Christ admettra d'autant plus facilement que les merveilles opérées par le Christ sont de vrais miracles. De plus, on n'est amené à reconnaître l'existence des anges et des démons, qu'après s'être convaincu, soit par les miracles, soit de quelque autre façon, du fait de la révélation. Or, la solution du problème exige que l'on tienne compte de l'activité des substances spirituelles. Encore est-il que, du simple point de vue philosophique, on ne puisse nier *a priori* la possibilité de l'intervention de puissances spirituelles supérieures aux agents du monde physique.

(1) Voir plus haut, p. 143.

(2) *Contra Gent.* l. III c. 106.

(3) *De Pot.* q. 6 art. 10.

(4) 1ª q. 114 art. 4 ad 3. — Voir aussi 1ª q. 110 art. 4 ad 2 ; 2ª 2ae q. 178 art. 2 ad 3.

mas reprend-il cette phrase à S. Augustin (1), sans donner de solution personnelle à l'objection qui lui est présentée. Dans ce passage, on retrouve d'abord le critère constitué par la finalité de l'effet accompli, critère qui a sa valeur, au moins négative. Mais que penser de la deuxième partie? Il n'y a plus là ombre de critère, ce qu'il est assez étonnant de constater là où précisément l'existence d'un critère est en question. L'anomalie consiste en ce que S. Thomas, comme d'ailleurs ses contemporains qui ont encore fait plus de cas de ce texte que lui (2), s'est servi de ce texte de S. Augustin dans un sens qu'il n'avait pas primitivement. L'évêque d'Hippone voulait surtout montrer qu'il y a une différence intrinsèque entre les miracles des magiciens et ceux des saints, différence qui explique la possibilité pour des agents dont les caractères moraux sont si opposés, de réaliser des prodiges analogues, plus qu'elle ne constitue un critère facilitant le discernement de l'origine des prodiges. Mais au moyen âge, à la suite du changement survenu dans la notion du miracle, le problème du discernement prenait tout à coup une importance qu'il n'avait jamais eue. Or, la tradition ne fournissait pas nettement la solution d'un problème que, comme nous le dirons bientôt, elle n'avait guère à se poser. Les scolastiques crurent pouvoir recourir à ce texte de S. Augustin qui établissait, au moins à un point de vue, une distinction entre les vrais et les faux miracles. C'est ainsi, croyons-nous, que la différence assignée acquit dans la nouvelle théorie un rôle de critère. Mais on comprend aussi qu'un pareil critère, si on ne précisait davantage, était bien peu pratique : il n'est guère plus facile de se prononcer sur la puissance grâce à laquelle un prodige est opéré, que sur son origine (3).

Quand le Docteur Angélique conclut que « signa per bonos facta, *manifeste* possunt discerni ab his quae virtute daemonum fiunt » (4), il est cependant tout aussi « manifeste » que les critères par lesquels il prétend opérer ce discernement ne fournissent pas, si on les prend chacun séparément, une règle absolue, qui soit efficace partout et toujours,

(1) *Lib. de div. quaest.* q. 79 n. 4 (PL, 40, col. 92).

(2) Voir plus haut, p. 144, note 2.

(3) S. Thomas dit encore, $2^a\,2^{ae}$ q. 178 art. 1 ad 2, et 3^a q. 44 art. 1 ad 3 et 4, que le miracle est utile aux hommes, mais sans présenter cette utilité — qui est avant tout une utilité pour l'âme — comme un caractère *distinctif* du vrai miracle divin.

(4) *II Sent.* d. 7 q. 3 art. 1 ad 2.

dans tous les cas particuliers. La totalité des assertions et indications thomistes invite à ne faire de ces critères qu'un usage prudent et discret. Ce qui n'empêche pas qu'ils soient, dans la question du discernement du miracle, des auxiliaires précieux, souvent même indispensables ; mais il faudra aussi,si l'on veut parvenir à une conclusion ferme, les utiliser dans leur ensemble. Il y aura du reste toujours des cas particulièrement difficiles (1). Et l'on comprend que, dans la *Summa contra Gentiles*, après avoir écrit que les esprits malins abusent des opérations miraculeuses afin d'induire les hommes en erreur et de diminuer la valeur des arguments de la vraie foi, le Docteur Angélique requiert le charisme du discernement des esprits : « Quia vero per malignos spiritus aliqua similia fiunt his quibus fides confirmatur..., ne per hujusmodi homines decepti mendacio credant, necessarium est ut adjutorio divinae gratiae instruantur de hujusmodi spiritibus discernendis » (2). Deux termes sont ici à remarquer. D'abord le mot « similia » : il confirme ce que nous avons dit plus d'une fois au sujet de l'identité entre les caractères extérieurs du miracle et ceux du merveilleux diabolique. Ensuite le terme « necessarium » : il ne peut évidemment s'agir d'une nécessité absolue, inhérente à tous les cas ; sinon, les charismes n'étant pas donnés à tout le monde, la preuve par le miracle serait inaccessible au commun des mortels. Il reste cependant que, dans la pensée de S. Thomas, un secours surnaturel spécial est parfois requis pour qu'on puisse déterminer avec certitude l'origine véritable d'un phénomène merveilleux (3).

(1) Cf. R. Garrigou-Lagrange, *De Revelatione*, vol. I, p. 499 : « Nec semper facile est discernere verum miraculum a praestigio diaboli... ».

(2) *Contra Gent.* l. III c. 154.

(3) Cf. R. Garrigou-Lagrange, *op. cit.*, vol. II, p.99 : « In aliquo casu, per accidens, requiritur auxilium supernaturale ad discernendam fallaciam, propter multitudinem prodigiorum ; per se vero hoc auxilium non requiritur... ». Voir aussi l'art. du même auteur, *La grâce de la foi et le miracle*, dans RT, 1918, p. 302, note 2 : « la grâce est parfois nécessaire pour éviter l'illusion, dans le cas de prestiges diaboliques exceptionnels et nombreux comme ceux qui sont annoncés pour la fin des temps ».

ARTICLE TROISIEME

ANALYSE ET EXPLICATION DE L'ATTITUDE DE SAINT THOMAS CONCERNANT LE DISCERNEMENT DU MIRACLE

Une des conclusions principales qui se dégagent de l'examen des écrits de S. Thomas, est qu'il faut renoncer à trouver chez celui-ci une solution définitivement achevée du problème du discernement du miracle. Il semble bien que le Docteur Angélique n'ait pas posé ce problème comme l'esprit critique moderne le pose. Aussi, si l'on oubliait de replacer S. Thomas dans son milieu historique réel, et si l'on voulait lui demander des solutions aux problèmes qui nous préoccupent et tels que nous les voyons, on s'exposerait à quelques déceptions. Choisissons à titre d'exemple l'article de la Somme Théologique où S. Thomas expose comment les miracles du Christ constituaient une preuve de sa divinité (1). Les miracles opérés par le Christ, enseigne-t-il, étaient de suffisantes manifestations de sa divinité pour trois motifs. En premier lieu, parce qu'ils dépassaient la vertu de toutes les forces créées ; ensuite, parce que le Christ les opérait par sa propre puissance, et non à la suite d'une prière, comme font les autres thaumaturges ; enfin, parce que le Christ se disait Dieu et confirmait la vérité de son assertion par des miracles que Dieu seul pouvait faire. Chacun de ces trois arguments est illustré de textes scripturaires ou patristiques.

Arrêtons-nous quelques instants à considérer ces trois arguments. S. Thomas semble avoir lui-même senti que le premier a besoin d'être quelque peu précisé. L'occasion de cette précision lui est fournie par une objection qu'il se pose : d'autres thaumaturges, dit-on, ont fait les mêmes miracles que le Christ. Le saint Docteur répond que le Christ a fait des miracles que nul autre n'a faits, et que ses merveilles, par leur grandeur et leur multitude, l'emportent sur celles des autres thaumaturges (2). Mais S. Thomas ne montre pas pour autant qu'entre ceux-ci et le Christ il y a une différence de nature, et pas seulement une différence de degré : en rigueur de termes, il résulte de l'argument que le

(1) 3ª q. 43 art. 4.

(2) *Ibid.*, ad 1. — Voir aussi : *IV Sent.* d. 5 q. 1 art. 1 ad 1 ; *Contra Gent.* l. IV c. 55 ; *in Joa. XV* lect. 5. S. Thomas semble même, 3ª q. 43 art. 1 (et comp. *in Joa. X* lect. 6), conclure directement des miracles du Christ, indépendamment de leurs qualités spéciales, à la grâce d'union par opposition à la grâce d'adoption.

Christ est le plus grand thaumaturge, mais cela n'implique pas encore nécessairement qu'il soit Dieu.

Le second argument (1) laisse également place à la réflexion. Seul celui qui croit déjà à la divinité du Christ, peut, semble-t-il, affirmer avec certitude que le Christ a opéré ses miracles « propria potestate » : S. Thomas lui-même n'ignore nullement que le Christ a prié avant certains de ses miracles, et que beaucoup de thaumaturges ont fait les leurs sans prière au moins apparente (2).

Reste le troisième argument (3). Dans sa forme, en raison du lien expressément établi entre les miracles du Christ et l'affirmation de sa divinité, il est certes parfaitement correct, et conforme a la théorie générale de S. Thomas concernant la valeur probante du miracle. Mais le Docteur Angélique ne montre pas comment nous savons que les merveilles opérées par le Christ étaient véritablement des faits transcendants et miraculeux.

Plusieurs considérations rendront compte de cette manière d'agir de S. Thomas. Une première remarque concerne la teneur même des arguments. Il est difficile de croire que S.Thomas ait voulu vraiment fournir une démonstration rigoureuse de la divinité du Christ, destinée à convertir des incroyants ou même à justifier rationnellement la foi chrétienne. Ne semble-t-il pas plutôt qu'il n'entend pas faire plus qu'exposer élégamment la substance des arguments en cours, à l'adresse de fidèles convaincus d'avance ?

Une deuxième considération — qui nous importe davantage en ce moment — concerne plus directement l'attitude du Docteur Angélique à l'égard du discernement du miracle. Si l'esprit critique ne trouve pas ici de quoi être pleinement satisfait, ne serait-ce pas, en partie du moins, parce qu'il pose des exigences qu'il ne devrait pas poser ? Nous sommes trop enclins à demander le dernier mot en fait de discernement du miracle à de longues et minutieuses investigations dans le domaine de ce qu'on appelle les lois de la nature, voire même à des connaissances scientifiques rigoureuses établies au moyen de méthodes techniques déterminées auxquelles seuls quelques privilégiés peuvent avoir accès. Il nous apparaît plutôt que le discernement du caractère miraculeux d'un phéno-

(1) Voir aussi : 3ª q. 43 art. 4 ad 3 ; *III Sent.* d. 16 q. 1 art. 3 ; *IV Sent.* d. 5 q. 1 art. 1 ad 3 ; *Contra Gent.* l. IV c. 27 et 55 ; *in Joa.* V lect. 6, XV lect. 5.

(2) Voir plus haut, chap. II, art. 5, § 1.

(3) Voir aussi *Quodl.* 2 art. 6 ad 4.

mène était pour S. Thomas une affaire de sens commun, à la portée de tout le monde, et qui ne nécessite nullement des recherches scientifiques profondes. Une pareille science du reste était loin d'exister au XIII^e^ siècle. D'autre part, la thèse thomiste aux termes de laquelle nous n'atteignons pas, même dans la connaissance scientifique, l'essence ultime des choses, s'oppose plutôt à ce qu'on attribue à la connaissance parfaite de la nature un rôle prépondérant dans le discernement du miracle.

Au demeurant, il est facile de comprendre pourquoi ce problème du discernement du miracle n'était pas au premier plan des préoccupations du Docteur Angélique, et pourquoi celui-ci n'a pas construit à son sujet une théorie bien définie. C'est que de son temps ce problème ne se posait pas, et il ne se posait pas, parce que l'ensemble de la doctrine du miracle dépendait d'une tradition séculaire qui n'exigeait guère que le problème se posât.

Expliquons-nous. Si les scolastiques, et S. Thomas en particulier, ont solidement établi la partie métaphysique de la doctrine du miracle, et principalement sa notion, et y ont rattaché logiquement une théorie de la valeur probante, c'est qu'ils ont, sous l'influence de l'évolution de la pensée philosophique et de l'apparition de l'aristotélisme dans les écoles, transformé ou précisé ce que S. Augustin avait enseigné au sujet de la notion du miracle.

Mais l'évêque d'Hippone n'avait guère touché au problème du discernement du miracle. Signalons quelques points dignes d'attention. Plus encore peut-être que S. Thomas, S. Augustin insiste sur notre ignorance des lois de la nature. Il met vivement en lumière le caractère mystérieux et l'incompréhensibilité foncière de tous les phénomènes dont le retour régulier constitue le cours ordinaire des choses. Si le miracle est quelque chose d'inintelligible et de merveilleux (1), la nature tout entière l'est autant (2) : c'est ce qui d'ailleurs vaut aussi à tout ce qui est naturel

(1) *Epist.* 120 c. 1 n. 5 (PL, 33, col. 454) ; *Sermo* 247 n. 2 (PL, 38, col. 1157-1158) ; *Civ. Dei* l. XXI c. 5 n. 1 (PL, 41, col. 714-715), l. XXII c. 9 (col. 771).

(2) *Epist.* 120 c. 1 n. 5 (PL, 33, col. 454), *Epist.* 137 c. 2 n. 8, c. 3 n. 10 (col. 519) ; *En. in Joa.* tr. VIII n. 1-3 (PL, 35, col. 1450-1451), tr. IX n. 1 (col. 1458), tr. XXIV n. 1 (col. 1592-1593) ; *En. in Ps.* 110 n. 4 (PL, 37, col. 1465) ; *Sermo* 126 c. 3 n. 4 (PL, 38, col. 699-700), *Sermo* 130 n. 1 (col. 1157-1158) ; *Civ. Dei* l. X c. 12 (PL, 41, col. 291), l. XXI c. 4-5 (col. 712-716), c. 7-8 (col. 718-721).

le nom de miracle. Que d'autre part une certaine connaissance des capacités naturelles et les circonstances morales ou religieuses au milieu desquelles un fait merveilleux se produit, aient aidé S. Augustin, comme du reste S. Thomas lui-même, à se faire une conviction personnelle au sujet de son caractère miraculeux, rien de plus possible, de plus probable même ; mais la doctrine a gardé peu de traces de ces critères de discernement. Pour autant qu'il y en a, elles se rapportent à la façon de distinguer les merveilles opérées par les êtres moralement bons de celles opérées par les démons. C'est ainsi que S. Augustin déclare que les prodiges qui respirent la piété et la foi, qui se réalisent dans une ambiance digne et religieuse, et qui ont manifestement pour but de promouvoir le culte divin, sont évidemment à séparer de ceux qui consistent en des rites stupides ou en des opérations ridicules et nuisibles, et qui ne font qu'exciter une vaine curiosité (1). Mais tout cela a-t-il la valeur d'un critère absolu, que l'on puisse efficacement appliquer en toute circonstance? Il aurait au moins fallu préciser davantage. S. Augustin laisse lui-même entendre qu'on peut très facilement se tromper au sujet du caractère et de l'origine véritable d'un fait merveilleux (2), ce qui n'est somme toute guère étonnant de la part de quelqu'un qui proclame que les magiciens ont le pouvoir de contrefaire les miracles des saints ou même parfois de faire ce que les saints ne peuvent pas (3), et que les prodiges des pseudo-prophètes tendent précisément à induire les hommes en erreur (4).

Il est juste de reconnaître aussi que la logique de la théorie augustinienne ne soulève pas cette question de la cognoscibilité du miracle avec la même acuité que ne le fait la théorie thomiste. Lorsqu'en effet le miracle se définit principalement par son caractère merveilleux et étonnant, lorsqu'il tient son efficacité apologétique essentielle de sa capacité de frapper l'attention, et qu'il ne constitue pas un argument qui se suffise à lui-même, il importe assez peu de savoir quel est son auteur.

Mais si la question du discernement du miracle pouvait être d'impor-

(1) *Lib. de div. Quaest.* q. 79 n. 4 (PL, 40, col. 92) ; *Civ. Dei* l. X c. 9 (PL, 41, col. 286), c. 12 (col. 291), c. 16 (col. 294-295). l. XXII c. 10 (col. 772).

(2) *En. in Joa.* tr. XIII n. 17 (PL, 35, col. 1501) ; *Contra Faust.* l. XII c. 45 (PL, 42, col. 279).

(3) *Lib. de div. Quaest.* q. 79 n. 3-4 (PL, 40, col. 92.)

(4) *De Serm. Dni* l. II c. 25 n. 85 (PL, 34, col. 1307-1308) ; *Civ. Dei* l. XX c. 19 n. 4 (PL, 41, col. 687).

tance secondaire chez S. Augustin, elle ne pouvait plus l'être chez les scolastiques, étant donnée leur nouvelle conception du miracle et de son rôle dans l'apologétique. De ce chef, tout un chapitre aurait dû être ajouté à leur système.

On comprend cependant que les auteurs du XIII^e^ siècle n'aient pas réussi à amener d'un seul coup à la synthèse parfaite, un système qu'ils reprenaient, en le modifiant, à l'évêque d'Hippone (1). Et ceci explique en même temps le silence du Docteur Angélique lui-même.

Seul le problème relatif au discernement des actions des puissances bonnes et mauvaises a été posé en termes explicites par S. Thomas, et il n'est pas resté entièrement sans solution. Mais ici l'Aquinate se rattache à une tradition qui, pour sobre qu'elle soit, n'est pas absolument muette. Nous avons déjà mentionné l'enseignement de S. Augustin. D'autres auteurs forment comme un trait d'union entre ce dernier et S. Thomas. A l'époque patristique, S. Grégoire le Grand énonçait ce principe : « Haec autem miracula cum electi faciunt, longe dissimiliter a reprobis faciunt, quia quod electi ex charitate, hoc reprobi student agere per elationem » (2). Au XII^e^ siècle, Pierre le Vénérable déclare que le vrai miracle se reconnaît à son utilité: « clara, certa, indubia mirandorum operum probatio est ipsa eorum utilitas » ; c'est là le critère qui permet de distinguer le miracle du prodige démoniaque (3). Parmi les grands docteurs du XIII^e^ siècle, Alexandre de Halès ne donne, au sujet de la distinction des merveilles opérées par les bons et les mauvais agents que quelques indications vagues et peu importantes (4), mais Albert le Grand, S. Bonaventure et Pierre de Tarentaise sont plus explicites.

Albert le Grand examine *ex professo* la question « qualiter discernuntur operationes daemonum ab his quae sunt secundum veritatem miracula ». Il assigne trois critères qui permettent de reconnaître qu'il s'a-

(1) D'autant plus qu'ils étaient surtout préoccupés des problèmes métaphysiques. D'autre part, leur silence même laisse peut-être entendre qu'ils ne considéraient pas le discernement du miracle comme une opération laborieuse qui suppose une connaissance approfondie de la nature, et que le sens commun de tout homme qui sait tant soit peu voir et réfléchir, est incapable d'accomplir. Cette conclusion, bien que negative, ne manque pas d'importance.

(2) *Homil. in Ezech.*, l. II hom. V n. 22 (PL, 76, col. 997).

(3) *Tractatus contra Judaeos*, c. 4 (PL, 189, col. 597-598).

(4) *Summa Theolog.*, P. 2 q. 43 m. 1, m. 3 art. 2 et 3.

git de l'intervention d'une puissance moralement bonne : l'utilité du prodige, le fait qu'il sert à soutenir la foi, et la pieuse invocation du nom de Dieu (1).

Pareillement, S. Bonaventure enseigne que les miracles divins présentent quelque utilité et sont ordonnés à la gloire de Dieu, alors que ceux des magiciens servent à tromper, et sont des œuvres viles et inutiles dont seule la vaine gloire bénéficie (2).

Enfin, Pierre de Tarentaise assigne à son tour une triple différence entre les miracles des saints et ceux des magiciens : les premiers s'opèrent par l'invocation de Dieu, rendent service aux hommes, et contribuent à affermir la foi et les bonnes mœurs ; les seconds se caractérisent par les incantations et leur inutilité, et ne tendent qu'à ébranler la foi (3).

Comme on le remarque, le critère le mieux mis en lumière est l'utilité du miracle divin ou angélique. Il faut reconnaître ici l'influence des *Recognitiones Clementinae* (4) auxquelles Albert le Grand (5), Pierre de Tarentaise (6) et S. Thomas lui-même (7) renvoient d'ailleurs explicitement, et peut-être aussi celle de l'*Opus imperfectum in Matthaeum* (8).

Une théorie relative au discernement du miracle devra tenir compte de ces critères d'ordre religieux et moral qu'une longue tradition a reconnus et n'a certes pas manqué d'utiliser. Il est sans aucun doute regrettable que les indications fournies à leur sujet par le Docteur Angélique ne soient pas plus abondantes. On se gardera bien d'y voir un sujet de reproche à l'égard de S. Thomas, quand on constate une sobriété analogue chez ses prédécesseurs et ses contemporains.

(1) *II Sent.* d. 7 art. 10, et cf. *ibid.*, art. 11, et *Summa Theol.*, P. 2 tr. VIII q. 30 m. 1 art. 2 ad quaest.

(2) *II Sent.* d. 7 p. 2 art. 2 q. 2 ad 6 pro p. negat.

(3) *II Sent.* d. 7 q. 3 art. 2 ad 5 in contr.

(4) L. III n. 59-60 (PG, 1, col. 1307-1308).

(5) *II Sent.* d. 7 art. 10.

(6) *Loc. cit.*

(7) *II Sent.* d. 7 q. 3 art. 1 ad 2.

(8) *Hom.* 19 et 49 (PG, 56, col. 739, 909 et 915, parmi les œuvres de S. Jean Chrysostome). Cet ouvrage, probablement d'origine orientale, a en tout cas joui d'une grande considération au moyen âge.

CHAPITRE VI

LES PRINCIPES THOMISTES RELATIFS AU DISCERNEMENT DU MIRACLE ET LES EXIGENCES SCIENTIFIQUES

La question du discernement du miracle pose à son tour plusieurs problèmes où la science positive prétend, à tort ou à raison, avoir son mot à dire. Au point de vue purement doctrinal, il y a lieu d'examiner la part qui revient aux connaissances et aux procédés scientifiques dans la détermination de l'origine miraculeuse d'un phénomène, question qui n'a peut-être pas encore été étudiée autant qu'il paraît désirable. Il semble bien qu'il y ait l'un ou l'autre malentendu à dissiper en cette matière. Au point de vue polémique, il s'agit d'apprécier les objections faites au nom de la science contre la discernabilité du miracle. Personne n'ignore que c'est là le terrain choisi de préférence par les adversaires actuels du surnaturel. Jusqu'il y a vingt ou trente ans, on niait surtout la possibilité du miracle, et cette négation principielle entraînait par contre-coup celle de l'existence des faits réputés miraculeux. De nos jours, on se rend de plus en plus compte que la question de la possibilité du miracle est d'ordre métaphysique, et que la science a pour premier devoir de partir des faits, quelque extraordinaires qu'ils paraissent, du moment que leur réalité est suffisamment attestée. On admet aussi plus facilement que jadis la réalité des faits miraculeux, mais, par contre, on prétend avec d'autant plus d'ardeur en donner une interprétation exclusivement naturaliste. En particulier la fameuse objection des forces inconnues concentre aujourd'hui toutes les difficultés élevées au nom de la science contre le discernement du miracle. Dire que c'est là l'histoire des controverses relatives aux événements de Lourdes (1), c'est dire aussi que la question de l'attitude de la science à l'égard de la discernabilité du miracle est incontestablement parmi les plus actuelles.

(1) Cf. A. Marchand, *Les faits de Lourdes et le Bureau des Constatations médicales*, p. 13-14 et 117-118.

La conception thomiste du miracle soulève ces mêmes problèmes d'une façon plus aiguë peut-être que ne le ferait toute autre conception. Pour le Docteur Angélique en effet, il est essentiel au miracle de dépasser, au moins *quoad modum*, la capacité de toutes les forces de la nature : ce qui pose immédiatement la question de savoir jusqu'à quel degré la connaissance des lois naturelles est requise pour qu'on puisse être certain du caractère miraculeux d'un phénomène. D'autre part, le thomisme et la science moderne s'accordent à reconnaître que nous n'atteignons pas les natures des êtres, et que nous ne connaissons par conséquent qu'imparfaitement le mécanisme des activités naturelles ; l'objection des forces inconnues n'en est que plus menaçante, et l'on a quelque droit de se demander comment le miracle, tel que S. Thomas le conçoit et le définit, serait discernable.

Le problème à résoudre est donc le suivant : les prétentions de la science relatives à la connaissance de la nature permettent-elles le discernement du miracle, et sont-elles compatibles avec les indications fournies en cette matière par le Docteur Angélique, ou obligeraient-elles au contraire à accepter une notion du miracle qui soit moins métaphysique, mais qui soit aussi, par le fait même, moins apte à être utilisée dans l'apologétique traditionnelle?

Nous essayerons de montrer que les données de la logique des sciences s'harmonisent parfaitement avec la doctrine thomiste du miracle, qu'elles fournissent de quoi la compléter, et de quoi mettre en lumière sa fécondité et sa valeur.

ARTICLE PREMIER

LE CARACTÈRE ACCESSOIRE DU RÔLE DE LA SCIENCE DANS LE DISCERNEMENT DU MIRACLE.

Soit que l'on définisse le miracle, avec beaucoup de modernes, une dérogation aux lois naturelles, soit qu'avec S. Thomas on le conçoive comme le phénomène qui dépasse les forces de tout ce qui est créé, il semble à première vue que ce soit la science qui, avant toute autre discipline, ou même à titre exclusif, soit appelée à décider si un phénomène merveilleux peut être attribué à une cause naturelle, ou si, véritable miracle, il ne saurait avoir d'autre explication que l'intervention immédiate et spéciale de la cause première. La science seule en effet a pour mission d'étudier quelles sont les lois naturelles ; elle seule

paraît qualifiée pour savoir jusqu'où s'étend la capacité des forces de la nature.

Ce n'est pourtant pas là la vérité complète. Le rôle de la science dans le discernement du miracle est un rôle accessoire, et si son concours est parfois indispensable, il est loin de l'être toujours et essentiellement. A l'appui de cette affirmation, considérons ce qu'apprennent à ce sujet la logique de la science, l'attitude des savants catholiques, et aussi, à titre confirmatif, les documents ecclésiastiques.

§ 1. — *Considérations tirées de la logique moderne des sciences.*

En traitant de la possibilité du miracle, et en examinant comment la science se comporte à son égard, nous avons eu suffisamment l'occasion d'apprendre à connaître la vraie nature et l'objet du travail scientifique. Ces mêmes notions doivent à présent être appliquées au problème du discernement du miracle. Il sera facile de nous rendre compte que la science ne peut à elle seule reconnaître ce qui est miraculeux, parce qu'elle n'est pas faite, étant donnée sa constitution propre, pour le reconnaître. Pour prévenir tout malentendu, disons dès maintenant que cela ne signifie nullement que la science n'ait *rien* à voir avec le miracle, qu'elle ne puisse rendre *aucun* service, ni même qu'il ne soit pas parfois indispensable de recourir à elle. Si nous voulons mettre ici en lumière un aspect de la question que certains apologistes ont paru quelquefois perdre plus ou moins de vue, nous n'entendons en aucune façon nous opposer à eux. Notre position intégrale ressortira plus clairement de ce que nous aurons à ajouter à l'article suivant, où nous pourrons mettre mieux au point ce que le présent paragraphe paraîtrait avoir à première vue de trop catégorique et de trop négatif.

Puisque le miracle, d'après la conception thomiste, est le fait extraordinaire dont Dieu seul est la cause immédiate, l'opération appelée discernement du miracle consiste à attribuer certains phénomènes extraordinaires à une intervention spéciale de la cause première. Or, la science — entendez : la science empirique — est par elle-même incapable d'une opération ainsi définie. En effet, elle n'a tout d'abord, si on la prend au sens strict, aucune qualité pour atteindre immédiatement une *cause*, quelle qu'elle soit. Essentiellement expérimentale, essentiellement faite pour ne s'occuper que des phénomènes, elle étudie les rapports de concomitance et de succession de ces phénomènes, et cherche à déterminer dans la mesure où la perfection de ses méthodes et de ses instruments le permet, les conditions de réalisation de chacun

d'eux. Elle peut ainsi rechercher et découvrir les antécédents phénoménaux d'un fait, mais elle n'atteint pas pour autant sa cause proprement dite. La notion de cause est, rigoureusement parlant, une notion métaphysique, que la science comme telle, précisément parce que positive et expérimentale dans sa méthode, ignore totalement (1). Et lorsqu'il arrive que le savant parle de la cause d'un phénomène, il entend seulement par là, pour autant qu'il ne fait pas de métaphysique, l'antécédent phénoménal constant de ce phénomène (2).

On pourrait répondre qu'une opération philosophique extrêmement simple, à la portée de tous, et que d'ailleurs tout homme, étant philosophe par nature, fait à chaque instant, permet de passer de l'antécédent phénoménal constant à la cause au sens strict : il n'y aurait donc là en fin de compte qu'une question de mots. La chose paraît vraie aussi longtemps qu'il ne s'agit pas du miracle. Celui-ci en effet, de par sa définition même, n'a pas d'antécédent phénoménal dont il dépende véritablement, et il n'a certes pas d'antécédent phénoménal constant, susceptible d'être intégré dans une loi. Or, la méthode scientifique n'est en aucune façon qualifiée pour atteindre la cause première, la cause divine, seule véritable cause du miracle. Dieu est totalement étranger à l'objet de cette méthode : il n'est pas susceptible de mesure, il ne tombe d'aucune manière dans le champ de l'expérience, il ne se laisse atteindre par aucun instrument. De plus, l'action de Dieu, d'ailleurs identique à son être même, est parfaitement libre, et la science, basée comme elle l'est, sur le principe du déterminisme, n'atteint que ce qui est soumis à des lois constantes et uniformes. Si déjà les actes libres de l'homme échappent, en tant qu'actes libres, à ses investigations, parce qu'ils ne satisfont pas aux exigences posées par sa méthode, *a fortiori* une liberté transcendante doit nécessairement être hors de ses atteintes. Le miracle étant le fait d'une cause libre, et qui plus est, de la cause première elle-même, ne se laisse pas intégrer dans un système d'explications purement scientifiques.

Remarquons qu'il ne résulte aucunement de là que le savant doive ou puisse être athée, mais uniquement que Dieu n'est pas atteint par la mise en œuvre des *méthodes* scientifiques. Celles-ci en effet n'ont

(1) Cf. J. de Tonquédec, *op. cit.*, p. 203. — Nous disons : la science comme telle, ce qui respecte l'opinion d'É. Meyerson, d'après lequel « la science recherche l'explication », et par conséquent les causes. Cf. *De l'explication dans les sciences*, t. I, p. 33-50.

(2) Voir plus haut, p. 220.

d'autre objet que d'observer, d'étudier, de résumer des phénomènes, et elles ne seraient plus elles-memes si elles menaient à la négation d'un être transcendant. Le savant a comme tout homme la possibilité et le devoir de parvenir à la connaissance de la cause première, mais en tant qu'être raisonnable, en tant que métaphysicien, en tant que doué de bon sens et pourvu de cette faculté supérieure que l'on a appelée la faculté de l'être, et non formellement en tant que professionnel de la méthode scientifique. Cette distinction est de la plus haute importance.

Il ne serait même pas exact de dire que la science est agnostique. L'agnosticisme est un système philosophique ; or, la science est distincte de la philosophie, par la spécialisation même qu'elle impose à sa méthode. D'autre part, on ne peut reprocher à la méthode scientifique de ne pas atteindre les réalités qu'elle ne se donne pas pour tâche de considérer.

Cependant, insistera-t-on, n'y a-t-il donc pas des phénomènes qui doivent, aux yeux de tout savant comme de tout homme raisonnable, être attribués à Dieu comme à leur cause immédiate? Sans aucun doute. Et nous ajoutons même volontiers qu'aucune science, qu'aucun principe scientifique, ne saurait y contredire. Le tout est de savoir la vraie nature des motifs qui autorisent une semblable conclusion. En réalité le savant, placé en face d'un phénomène que la mise en œuvre des méthodes scientifiques ne donne aucune chance d'expliquer, demandera à une autre discipline et à une autre méthode la solution des problèmes qui se posent.

Si parfois certains savants et apologistes ont prétendu conclure au nom de la science à l'existence du miracle, n'est-ce pas, le plus souvent, à la faveur d'une confusion des domaines propres de la science et de la philosophie (1)? Confusion d'ailleurs assez compréhensible à l'époque où la science elle-même, tout en se croyant positive, était encore largement imbue de prétentions métaphysiques. Mais depuis une cinquantaine d'années — c'est un fait dont il y a lieu de tenir compte — on tend de plus en plus vers une distinction plus précise des objets et des méthodes scientifiques et philosophiques. La philosophie, l'apologétique et la religion bénéficieront de cette précision autant que la science.

(1) Sous le terme *philosophie* nous comprenons également le sens commun qui, saisissant l'être en tant qu'être, atteint les « réalités » comme telles. La philosophie fait-elle autre chose que préciser et synthétiser les notions de sens commun?

Les affirmations actuelles de la science concernant son objet, ses prétentions, sa méthode, suggèrent des réflexions permettant de pousser encore plus à fond les considérations qui précèdent.

Nous avons déjà dit qu'aux yeux de la logique moderne des sciences une dérogation ou une exception aux lois naturelles est inconcevable, soit qu'on considère la loi comme une définition, soit qu'on y voie simplement le résumé d'un certain nombre de phénomènes observés. Il ne s'agit donc pas de discerner le miracle au moyen de la constatation scientifique d'une exception ou d'une dérogation aux lois connues de la nature. Ces mots d'exception ou de dérogation n'ont pour la science aucun sens acceptable. Qu'on ne perde d'ailleurs pas de vue le caractère métaphysique de la formule *dérogation aux lois naturelles*. Étant donné ce caractère, il n'a guère de sens de vouloir déterminer *expérimentalement* si tel ou tel fait constitue une « dérogation ».

Quelle sera donc l'attitude de la science en face d'un fait nouveau, insolite, inexpliqué? Ce fait postule uniquement la recherche de la loi nouvelle qui est entrée en action. Lorsqu'un phénomène absolument merveilleux et extraordinaire tel qu'un miracle est porté à sa connaissance, le savant a pour premier devoir de l'enregistrer et d'étudier le plus minutieusement possible toutes les circonstances concrètes dans lesquelles il s'est produit. Si cette étude ne parvient pas à faire découvrir l'antécédent phénoménal dont la reproduction entraînerait celle du fait en question, et si la comparaison avec d'autres faits connus plus ou moins analogues ne renseigne pas davantage sur son explicabilité, il ne reste plus au savant qu'à examiner si l'explicabilité naturelle, étant donné ce que nous savons du mécanisme de la nature, est chose vraisemblable ou possible. Si la conclusion est en faveur de l'inexplicabilité — nous verrons plus loin si et comment on peut y arriver — la science doit s'arrêter, car elle ne saurait prétendre à expliquer ce qui, vu son objet et ses méthodes, est inexplicable pour elle. A défaut d'une pareille conclusion, le jugement de la science devra rester en suspens, et s'il le faut, il le restera éternellement ; le savant pourra continuer ses recherches, mais il ne conclura pas pour autant à une exception aux lois connues (1).

(1) Cf. L. Laberthonnière, dans BSFP, mars 1912, p. 139 : « En face des faits qu'il ne peut expliquer le savant qui n'est que savant,... ne manque jamais de dire ou bien qu'il n'a pas encore découvert le biais par où ces faits s'intègrent dans sa théorie, dans son ordre de la nature, ou bien

Le caractère hypothétique du déterminisme, tel qu'il est reconnu à la fois par le thomisme et la science, justifie pleinement cette attitude. La science purement expérimentale n'est pas à même d'atteindre la nature des êtres, ce qui, répétons-le, s'accorde parfaitement avec ce que S. Thomas enseigne au sujet de la connaissance des essences. Toutes les lois scientifiques sont essentiellement approximatives et provisoires, et aussi essentiellement hypothétiques. La science n'est pas à même de formuler un jugement complet et définitif sur les raisons d'être d'un phénomène donné. La nature est en effet d'une richesse indéfinie, et n'importe quel phénomène est conditionné par une quantité innombrable d'antécédents. « La connaissance de la nature intime des choses ou la connaissance de l'absolu, écrit Cl. Bernard, exigerait pour le phénomène le plus simple la connaissance de l'univers entier, car il est évident qu'un phénomène de l'univers est un rayonnement quelconque de cet univers, dans l'harmonie duquel il entre nécessairement pour sa part » (1).

Mais comment, dans ces conditions, conclure au miracle au nom de la seule science? Ne semble-t-il pas que, pour conclure avec certitude qu'un phénomène merveilleux ne peut être le fait d'aucun agent créé et d'aucun concours d'agents créés, il est nécessaire d'avoir une connaissance, sinon adéquate, du moins extrêmement approfondie de la nature du phénomène en question? De fait, plus d'un savant et plus d'un philosophe a déclaré que, pour pouvoir attribuer un phénomène à la cause surnaturelle, il faudrait connaître tout ce que peut la nature. « S'il s'agit de conclure au miracle par voie proprement scientifique, a-t-on dit, est-il un autre moyen que l'élimination exhaustive des causes naturelles? » (2) Et l'auteur de cette phrase entend bien dire que

qu'il doit modifier sa théorie, son ordre de la nature, pour se mettre en conformité avec les faits. Il rencontre de l'inexpliqué ou même, si l'on veut de l'inexplicable ; mais ce n'est pas pour autant du miracle à ses yeux.... Il lui est impossible de constater une dérogation aux lois de la nature parce que ce qu'il postule par son attitude même, c'est précisément que ce qui semble déroger à sa théorie ou ce qui y déroge en effet n'est encore que le résultat d'une loi de la nature. Scientifiquement on ne le fera pas sortir de là ». Voir encore p. 140-141, et comp. A. Bros, *Comment constater le miracle?* dans APC, t. 152 (juin 1906), p. 253-254.

(1) *La science expérimentale*, p. 66.

(2) É. Le Roy, *Dogme et critique*, 3e éd., p. 187, Paris, 1907. Cf. aussi A. Bros, *art. cit.*, p. 258 et 261, et F. Temple, *op. cit.*, p. 30-31.

cette élimination exhaustive est une opération impossible, parce qu'on ne sera jamais sûr d'avoir tenu compte de tous les facteurs et de toutes les circonstances.

Si des affirmations de ce genre, par leur forme aiguë et par leur caractère exagéré, sont quelque peu choquantes, et même provoquantes, il faut néanmoins concéder que, du point de vue strictement limité de la seule science expérimentale, elles contiennent une part de vérité (1). Nous disons « une part de vérité », car, comme nous le verrons plus loin, les capacités de la nature *physique* sont connues dans une certaine mesure, et la science, la philosophie et le sens commun s'accordent à reconnaître que les êtres matériels, quels qu'ils soient et quelles que soient les conditions où ils se trouvent, sont soumis dans leur activité à certaines lois fondamentales, qui sont comme le critère de tout ce qui est naturel. Le savant en sait souvent assez pour pouvoir conclure fermement à l'insuffisance d'un agent d'ordre physique. D'autre part cependant, plus d'un défenseur du miracle a eu le tort de supposer que les lois scientifiques représentent telles quelles la réalité objective, et que celui qui connaît les lois de la nature, a tout ce qu'il faut pour pouvoir attribuer certains phénomènes à l'intervention de la puissance divine.

Est-il besoin de faire remarquer que plus on insiste sur la contingence des lois scientifiques, plus aussi on tend à rendre la science incapable de discerner le miracle ? Il vaut la peine de mettre en regard de cette constatation celle que nous avons faite plus haut, à propos de la question de la possibilité du miracle : plus la critique des sciences progresse, plus le miracle sent sa position fortifiée (2). Ainsi donc, si la science moderne se montre de moins en moins hostile à la possibilité du miracle,

(1) Cf. É. Hugueny, *L'évidence de crédibilité*, dans RT, 1909, p. 292 : « C'est contrairement aux lois de *sa nature*, qu'une pierre lancée par un enfant monte en l'air, que l'armature pesante d'un aéroplane y flotte comme un gaz ; mais ce n'est pas un miracle, dès qu'une force supérieure vient modifier l'action de la pesanteur. Une contradiction avec les lois de *la nature*, sans détermination, donnerait l'évidence du surnaturel ; mais la constatation de la contradiction d'un phénomène avec les seules lois de ses causes connues, natures particulières, n'exclut nullement, par elle-même, l'intervention possible d'une cause supérieure créée et inconnue ».

(2) Voir p. 227.

elle paraît d'autre part multiplier les difficultés en ce qui concerne sa discernabilité.

On sera peut-être tenté de rapprocher de ces considérations les thèses de la plupart des adversaires du miracle. A. Sabatier, par exemple, nie la discernabilité du miracle, parce que la science a essentiellement pour tâche de faire rentrer tous les phénomènes dans un cadre déterministe dont les lois de la nature fixent les limites : en présence d'un phénomène qu'elle ne réussit pas à expliquer, « elle ne pourrait jamais que conclure à un *aveu d'ignorance* qui laisserait la porte ouverte à toutes les hypothèses et à toutes les explications éventuelles » (1). Pour F. Regnault, les esprits logiques, concevant les lois naturelles comme immuables, et conscients d'autre part du caractère approché des théories scientifiques, ne peuvent, un fait extraordinaire étant donné, que rechercher les conditions de sa réalisation et s'efforcer d'en déterminer les causes ; « recourir à l'hypothèse du miracle est à leurs yeux une marque de faiblesse intellectuelle » (2). A. France soutient aussi que, pour constater un miracle, il faudrait connaître tout ce que peut la nature, et que par conséquent toute conclusion ne peut être que prématurée (3). F. Le Dantec prétend de même que, lorsqu'un phénomène ne s'explique pas naturellement, il y a lieu d'en accuser l'imperfection des moyens de recherche, et que pour constater un accroc aux lois de la nature, il faudrait « être sûr que l'on connaît toutes les lois de la nature et aussi toutes les conditions du phenomène observé » (4). P. Saintyves enfin, qui dresse contre la discernabilité du miracle un puissant réquisitoire, long de près de cent pages, et appuyé uniquement sur l'objet et la nature du travail scientifique ainsi que sur la valeur des conclusions auxquelles il mène (5), imprime en gros caractères cette phrase où il entend résumer toute sa pensée : « Le miracle est indiscernable à la science » (6).

(1) *Op. cit.*, p. 84-86.
(2) *Op. cit.*, p. 9-10.
(3) *Op. cit.*, p. 202-208.
(4) *Op. cit.*, p. 7-8.
(5) *Le Discernement du Miracle*, p. 97-185.
(6) *Ibid.*, p. 115. — Ajoutons encore le nom de M. É. Le Roy, qui n'a guère plus de sympathie auprès de la plupart des apologistes catholiques. Cf. son article *Essai sur la notion du miracle*, dans APC, t. 153 (nov. 1906), p. 170-182.

Si les observations, que nous avons faites au sujet de l'attitude que la science, telle qu'elle est conçue actuellement, doit prendre à l'égard du discernement du miracle, paraissent avoir quelque ressemblance avec les argumentations de ceux qui, au nom de la logique scientifique concluent à l'indiscernabilité absolue du miracle, il y a cependant à noter des différences essentielles. La précision des nuances a ici, une importance extrême, et plus d'une nous sépare des auteurs dont on vient de lire le jugement. Imbus au plus haut degré du préjugé naturaliste, A. Sabatier, F. Regnault, A. France, F. Le Dantec, P. Saintyves, sont des adversaires déclarés du miracle, et s'ils s'attaquent à sa discernabilité, c'est en fin de compte pour atteindre par une voie détournée sa possibilité elle-même, et pour pouvoir nier tout surnaturel. Ces auteurs commettent d'ailleurs l'erreur la plus grossière en supposant que, d'après les partisans du miracle, la science seule permet de distinguer ce qui est miraculeux de ce qui ne l'est pas. Et pour autant qu'ils prétendent démontrer que le miracle est indiscernable parce qu'il est hors des atteintes des méthodes scientifiques, ils perdent de vue que la science n'est pas le seul moyen de connaître le vrai et qu'il y a de la marge entre ces deux choses : être indiscernable à la science et être indiscernable de façon absolue. Nous n'avons du reste nullement dit que la science n'a *rien* à voir avec la détermination du caractère miraculeux de certains phénomènes, ni même que ses lumières ne sont parfois pas indispensables ; il y aura lieu de revenir sur ce point. Pour le moment nous avons seulement voulu montrer que la science aurait tort de s'arroger en cette matière un rôle primordial ou essentiel, et surtout de s'arroger un rôle exclusif, et qu'il ne faut pas rendre la preuve apologétique du miracle trop dépendante de la valeur des conclusions scientifiques.

§ 2. — *L'attitude des savants catholiques.*

Il arrive que certains savants catholiques, même parmi ceux qui sont le plus disposés à admettre le miracle *in abstracto*, se montrent hésitants lorsqu'il s'agit de se prononcer définitivement au sujet du caractère miraculeux d'un fait concret. Cette défiance est un phénomène psychologique très normal et très explicable. Le savant a en effet pour mission de rechercher l'explication naturelle de tous les phénomènes susceptibles d'être soumis aux procédés scientifiques, quelque merveilleux qu'ils paraissent. Et ne constate-t-on pas parfois, qu'après des

années ou des siècles de recherches et d'études, la science parvient à découvrir la loi de phénomènes que l'on avait toujours, et souvent pour des motifs apparemment irréfutables, considérés comme ne pouvant recevoir aucune explication d'ordre naturel? Or, pour peu qu'il ait de la pratique, et surtout pour peu qu'il ait réussi l'une ou l'autre fois à découvrir la cause mystérieuse d'un phénomène extraordinaire resté longtemps rebelle à toute tentative d'explication, le savant subit aisément une certaine déformation professionnelle se traduisant par une confiance illimitée dans le pouvoir d'explication de la science. De là cette mauvaise grâce à admettre les meilleurs arguments en faveur de l'explication surnaturelle de tel ou tel phénomène extraordinaire. De là cette crainte quasi invincible qu'un jour quelque découverte scientifique insoupçonnée pourrait l'obliger à modifier un verdict trop hâtivement prononcé. Cet état d'esprit ne suppose pas nécessairement un parti pris quelconque à l'égard du miracle ; il a au contraire un certain fondement dans les enseignements de la logique des sciences que nous venons d'entendre (1).

Heureusement il y a des savants, et non des moindres, qui parviennent à vaincre cette tentation de naturalisme, et consacrent au contraire les meilleures de leurs forces à plaider en faveur du caractère véritablement miraculeux de certains phénomènes. Pour ne citer que quelques noms connus de tous, les docteurs Boissarie, Marchand, Le Bec, Van der Elst, se sont acquis un droit à la reconnaissance des apologistes catholiques en mettant toutes les ressources de leur science au service de la défense du miracle. Or, il est intéressant, à notre point de vue, de savoir quel rôle ils attribuent aux considérations d'ordre scientifique dans la détermination du caractère miraculeux d'une guérison extraordinaire.

Il n'est pas douteux que la plupart des médecins catholiques se refusent à conclure, *au nom de la seule science*, au miracle tel que S. Thomas le définit. Écoutons les propres paroles de l'un ou l'autre d'entre eux.

Le Dr E. Le Bec écrit dans son ouvrage *Preuves médicales du miracle* : « On comprendra que la nature de mes études chirurgicales m'interdise d'examiner les guérisons surnaturelles au point de vue si élevé de la Théologie. Je resterai donc sur mon terrain, qui est l'étude

(1) Cf. J. DE TONQUÉDEC, *op. cit.*, p. 74-75.

de ces guérisons au point de vue médical exclusivement » (1). Dans *Critique et contrôle médical des Guérisons surnaturelles*, le même savant précise sa pensée. « C'est... essentiellement, dit-il, à la démonstration de l'instantanéité ou de la non application des lois naturelles que le médecin doit consacrer tous ses efforts.... Ce n'est pas au médecin, c'est au juge ecclésiastique seul qu'il appartient de prononcer le mot miracle » (2).

La constatation du caractère miraculeux d'une guérison comporte donc deux stades bien distincts : le premier, négatif, dans lequel le savant établit que les seules forces naturelles n'ont pu suffire à produire la guérison extraordinaire, le second, dans lequel l'autorité ecclésiastique déclare de façon positive que cette guérison doit être attribuée à l'intervention de la cause première. Sans doute le rôle du médecin est, d'après le Dr Le Bec, « très important et de certaine façon décisif » (3). Mais celui qui se refuse le droit de se prononcer sur le caractère proprement divin d'un fait considéré comme naturellement impossible, ne s'attribue guère dans le discernement proprement dit du miracle, qu'un rôle subordonné. Aussi, continue le le même savant, « le juge n'est pas tenu, tant s'en faut, de s'en remettre aveuglément aux conclusions des experts ; il garde un droit et un devoir d'appréciation personnelle ; de plus, ses conclusions peuvent ou même doivent être l'objet de contre-expertises ou autres discussions » (4).

L'existence du double stade dont nous parlions à l'instant est encore plus nettement reconnue par A. Marchand. « Le rôle du Bureau des Constatations médicales, écrit le regretté savant, est, avant tout, d'établir et de faire ressortir le caractère extraordinaire, *extra-naturel*, des guérisons de Lourdes. La recherche de la cause de ces guérisons et l'affirmation de leur nature miraculeuse relèvent uniquement de l'autorité ecclésiastique » (5).

Le Dr Van der Elst ne dit pas moins clairement que les précédents que le savant n'est pas, comme tel, compétent pour conclure au mi-

(1) P. 3.

(2) P. 15. —Cf. p. 95 : « on voit que ce que le tribunal ecclésiastique demande aux médecins, consiste essentiellement et uniquement à mettre en évidence l'impossibilité d'une guérison naturelle ».

(3) *Ibid.*, p. 26.

(4) *Ibid.*, p. 26-27.

(5) *Les faits de Lourdes et le Bureau des Constations médicales*, p. 83-84,

racle proprement dit, et que les raisons d'ordre scientifique peuvent seulement établir le caractère extra-naturel d'une guérison (1). Les médecins, dit-il, « ne sont que témoins ou experts au regard des vrais juges du vrai surnaturel » (2).

Très fréquemment sans doute, les médecins catholiques s'expriment au sujet des guérisons extraordinaires qu'ils étudient, comme si la science pouvait démontrer véritablement leur caractère miraculeux ou surnaturel, et établir elle-même le fait de l'intervention divine (3). Mais il n'y a là qu'un léger écart de terminologie, qui se comprend aisément, et dont on ne peut faire un reproche à ceux que ne préoccupe guère la rigueur d'un langage théologique. Si les termes *surnaturel* et *miraculeux* désignent à proprement parler ce qui est le fait d'une action immédiatement divine, ils peuvent à la rigueur et en un sens moins propre être synonymes de *préternaturel* ou mieux d'*extra-naturel* (4), et désigner ainsi uniquement ce qui n'est pas du ressort des agents physiques et purement matériels. C'est souvent ce dernier sens qui est visé par les médecins catholiques qui écrivent à propos du miracle. A. Marchand le dit explicitement : « chaque fois que j'emploierai les mots : "miracle ou miraculeux", je n'entendrai par là que des synonymes destinés à remplacer les expressions : "*faits extraordinaires* ou *obtenus en dehors des lois naturelles*", sans vouloir préjuger en rien

(1) *Du rôle des médecins dans l'expertise des guérisons miraculeuses*, dans RA, t. XXXII (15 juin 1921), p. 299-300 ; *Histoire du Bureau des Constatations de Lourdes*, dans RG, t. CX (15 juill. 1923), p. 23 ; art. *Guérisons miraculeuses*, dans DA, t. II, col. 419.

(2) *Art. cit.*, dans RG, p. 24. — Voir encore G. Boissarie, *Les grandes guérisons de Lourdes*, p. 84, Paris, 1900.

(3) Voici un exemple entre mille, tiré de A. Marchand, *op. cit.*, p. 90 : « Les conclusions adoptées à la clinique de Lourdes sont destinées à faire ressortir le caractère " surnaturel „ des guérisons obtenues. Une seule guérison solidement, scientifiquement démontrée comme obtenue en dehors du cours normal de la nature, suffit à mettre en évidence la possibilité du miracle ».

(4) C'est contrairement à tous les usages que le Dr H. Guinier, *Le surnaturel dans les guérisons de Lourdes*, 2e éd., dans QA, t. CV (26 févr. 1910), p. 201, fait du *surnaturel* une espèce du genre *miraculeux*. Le phénomène miraculeux serait celui qui « dépasse les forces naturelles, les lois connues et connaissables de l'univers » ; le surnaturel serait le miraculeux *divin*. L'auteur reconnaît néanmoins que seule l'Église a le pouvoir de donner à certains phénomènes le nom de miraculeux.

les décisions des enquêtes canoniques » (1). D'ailleurs, derrière les preuves qui établissent le caractère extra-naturel d'une guérison, les médecins aperçoivent souvent, non plus en tant que savants, mais en tant que croyants ou en tant qu'hommes capables de juger des circonstances d'un fait autres que celles qui relèvent directement des procédés scientifiques, les raisons qui écartent l'intervention du démon ou qui plaident positivement en faveur du miracle proprement dit. Et on comprend que dès l'abord ils appellent du nom de miracles les guérisons que, dans un premier stade d'investigations et d'études, la science reconnaît légitimement comme extra-naturels.

Sans doute, tout cela ne concerne directement que les rapports entre le jugement énoncé au nom de la science et la décision définitive de l'Église. Mais par le fait même qu'ils subordonnent leur jugement proprement scientifique à celui de l'autorité religieuse, les médecins catholiques reconnaissent implicitement que la preuve du caractère miraculeux d'une guérison comporte des arguments différents des considérations fournies par la science expérimentale.

Ces arguments sont-ils à la portée de toutes les intelligences? On ne nous le dit pas. Les considérations d'ordre technique et scientifique sont-elles indispensables dans tous les cas et de façon absolue? On ne le dit pas non plus. Et ceci nous amène à chercher auprès de l'Église elle-même un supplément d'information, et à lui demander ce qu'elle pense du rôle de la science dans le discernement du miracle.

§ 3. — *Le jugement de l'Église.*

L'Église affirme catégoriquement que le discernement du miracle n'est pas le privilège de quelques savants qui sont parvenus, par de laborieuses études, à avoir quelque connaissance des lois de la nature. Au concile du Vatican, elle a déclaré, avec toute la netteté désirable, que le miracle est une preuve de l'authenticité divine de la révélation à la portée de tout le monde, aussi bien de celui qui juge les choses à la lumière du simple bon sens que de l'homme de science. « Miracula, dit la Constitution *De fide catholica*, divinae revelationis signa sunt certissima et *omnium intelligentiae accommodata* » (2). La démonstration de la crédibilité de la révélation chrétienne par le moyen du miracle est donc, d'après l'affirmation explicite de l'Église, à la portée de

(1) *Op. cit.*, p. xv.
(2) Denz. 1790.

toutes les intelligences. Ce qui ne comporte pas seulement que tout homme est capable de saisir la force probante du raisonnement, qui conclut de l'intervention spéciale de Dieu dans le cours des événements à la crédibilité de l'enseignement en faveur duquel cette intervention se produit. Pour que le miracle soit, en tant que signe de la révélation, à la portée de toutes les intelligences, il ne suffit pas que tous puissent se rendre compte de la valeur d'un raisonnement dans l'ordre abstrait. La preuve de la crédibilité part de tel fait déterminé, ou du moins de tel groupe de faits déterminés, et c'est à partir de ce point de départ concret qu'elle doit pouvoir être saisie par tout le monde. Or, cela comporte manifestement que tout le monde peut s'assurer du fait que Dieu est à un titre particulier l'auteur de tel ou de tel événement merveilleux. En d'autres termes, cela comporte que chacun peut se rendre compte de l'origine immédiatement divine, non pas nécessairement de *tous* les véritables miracles, mais au moins de certains d'entre eux, manifestement aptes à garantir l'authenticité divine de la révélation. Le seul fait que le miracle est appelé un motif certain de crédibilité (1), implique déjà plus ou moins qu'il n'est pas uniquement tel pour quelques privilégiés et dépendamment d'un degré d'avancement des connaissances scientifiques.

Le serment antimoderniste prescrit par Pie X reprend, en les précisant, les termes mêmes du Concile du Vatican : « Miracula... admitto et agnosco tamquam signa certissima divinitus ortae christianae Religionis, eademque teneo aetatum omnium atque hominum, etiam hujus temporis, intelligentiae esse maxime accommodata » (2). Ce qui entraîne encore une fois que le discernement du caractère miraculeux d'un phénomène n'est pas le privilège de telle classe de spécialistes, et n'est pas enchaîné à un état déterminé du développement de la science (3).

Cette attitude de l'Église est d'ailleurs en harmonie parfaite avec la doctrine catholique relative aux rapports de la foi et de la raison. Obligatoire pour tous ceux qui parviennent à avoir connaissance du fait

(1) Cf. encore Denz. 1624, 1638, 1812 et 1813.

(2) Denz. 2145.

(3) Il se peut que le texte du concile du Vatican et la formule du serment antimoderniste visent *avant tout* ceux qui ont prétendu que le miracle n'est pas adapté à l'esprit scientifique de notre temps. Mais la conclusion que nous formulons résulte elle aussi des termes employés.

de la révélation divine, la foi présuppose en effet un jugement de crédibilité certain. Or, bien que ce jugement de crédibilité ne doive pas nécessairement — c'est la doctrine de S. Thomas — être la conclusion d'une démonstration rigoureuse ou scientifique, il faut au moins que l'Église puisse fournir une pareille démonstration à quiconque la lui demande. D'autre part, seul le miracle — ses formes peuvent du reste être multiples — peut constituer une démonstration proprement dite de l'authenticité divine d'une doctrine qui prétend être divinement révélée. Ceci encore, nous l'avons dit (1), est l'enseignement du Docteur Angélique.

Il résulte de ces prémisses que ce n'est pas uniquement le spécialiste de la science qui doit pouvoir reconnaître avec certitude l'intervention particulière de Dieu dans certains événements, destinés par la Providence à servir de motifs de crédibilité de la foi chrétienne. Il n'y a pas que quelques intellectuels qui soient appelés à connaître et à embrasser la vérité. La foi du reste est de tous les âges ; la science au contraire est essentiellement la science d'un moment, et ses conclusions sont sans cesse à la merci de nouvelles découvertes.

N'est-ce pas ainsi que le Christ lui-même l'a compris et nous l'enseigne? Lorsqu'il prêchait aux foules juives et qu'il leur attestait par ses miracles la vérité et l'authenticité divine de sa doctrine, son argumentation s'adressait à tout le monde, et pas le moins aux gens frustes et ignorants qui constituaient la masse des habitants de Judée et de Galilée. Se fût-il du reste adressé exclusivement aux plus instruits d'entre eux, qu'eût valu leur jugement prétendument « scientifique »? Les « savants » d'alors avaient-ils des lois de la nature une connaissance sensiblement supérieure à celle de la masse du peuple? Il ne peut faire de doute que le discernement du miracle que le Christ réclamait de ses auditeurs (2) devait se faire autrement que par quelque procédé d'ordre scientifique, et que dans la pensée du Sauveur les miracles étaient vraiment *signa omnium intelligentiae accommodata.*

Certains documents ecclésiastiques suggèrent pourtant une difficulté contre la thèse que nous venons d'énoncer. Tel le code de droit canon. On sait que les procès de béatification et de canonisation comportent l'admission par l'Église de plusieurs miracles opérés à l'inter-

(1) Voir plus haut, p. 249-250.

(2) Matth. IX 6, XI 5 ; Joa. V 36, X 25, 37-38, XI 12, XIV 12, XV 24.

cession du serviteur de Dieu dont la cause est soumise à l'examen (1). Or, pour la discussion des faits présentés comme miraculeux, la législation canonique requiert non seulement que l'on entende le témoignage des médecins qui ont traité le malade guéri (2), mais encore et surtout que l'on prenne l'avis d'au moins deux experts (3), et elle ne se contente même pas d'experts d'une compétence ordinaire : « periti esse debent in re medica vel chirurgica *celebriores*, imo, cum fieri potest, ii eligantur, qui in morbis, de quibus in proposito miraculo agitur, dignoscendis et curandis *singulari peritia* sint praediti » (4). Et le code précise le rôle de ces spécialistes. Ils ont, dit-il, à statuer brièvement, mais preuves à l'appui, sur les deux questions suivantes : 1) le fait de la guérison est-il réel? 2) cette guérison peut-elle ou non s'expliquer par les lois de la nature (5)?

D'autre part, les jugements canoniques qui proclament officiellement le caractère miraculeux d'un phénomène, ne manquent jamais de s'appuyer sur le témoignage des hommes de science et de recourir à des considérations rigoureusement scientifiques.

Ne faut-il pas conclure de cette procédure que, dans la pensée de l'Église, il appartient aux hommes de science, et en particulier, quand il s'agit de guérisons, aux médecins, de décider, en faisant appel à leurs connaissances scientifiques, si un phénomène extraordinaire est vraiment miraculeux?

Les saints canons attribuent évidemment à la science un certain rôle dans le discernement du miracle. Mais n'étendons pas ce rôle plus que les textes ne l'exigent.

Tout d'abord, il ne s'agit pas ici de *tous* les miracles : l'Église ne réclame le concours de la science que pour les miracles dont l'admission est une des étapes des procès de béatification ou de canonisation (6). Il n'y a donc ici qu'une simple question de procédure et de

(1) Can. 2116, 2117, 2138.
(2) Can. 2028, § 1.
(3) Can. 2118, § 1, coll. can. 2122.
(4) Can. 2118, § 2.
(5) Can. 2119. — En ce qui concerne l'enquête elle-même, le can. 2088, § 3, prescrit la nomination d'un expert qui assiste aux sessions du tribunal et peut prier le juge de poser aux témoins les questions nécessaires à l'obtention d'une plus grande précision.
(6) Notons que la valeur du jugement de béatification ou de canonisa-

droit positif. Cette procédure, dont nul ne contestera la prudence et la sagesse, n'a rien à voir avec la déclaration de l'Église aux termes de laquelle tout homme peut trouver dans certains miracles un motif suffisant de croire à la révélation. Le domaine de l'apologétique et celui des formalités requises pour un jugement relatif à la sainteté d'un fidèle doivent être soigneusement distingués l'un de l'autre.

Du reste, l'Église ne laisse pas à la science le soin d'émettre quelque jugement définitif en matière de discernement du miracle. Elle cite sans doute des savants à son tribunal, et elle exige que ces savants aient une compétence spéciale dans le cas dont il s'agit, mais elle ne leur confère pas du tout le droit de prononcer le dernier mot. Les experts sont *consultés*, mais ne décident rien, et le code de droit canon ne dit nullement que les raisons de ceux qui jugent en dernier ressort du fait présenté comme miraculeux doivent être les mêmes ou du même ordre que celles des savants appelés à émettre leur avis.

Et cet avis lui-même, quel est-il? Les savants doivent d'abord établir le fait même de la guérison : mais ce n'est là qu'une opération préliminaire au discernement du miracle, nullement constitutive du discernement lui-même. En second lieu — et ceci paraît à première vue plus grave —, ils ont à décider « utrum factum, tanquam miraculum propositum, per naturae leges explicari possit, necne ». Mais le code ne dit pas que l'inexplicabilité d'un phénomène par les lois de la nature constitue un critère de son caractère miraculeux, et encore moins qu'elle en constitue *le* critère, soit unique, soit essentiel.

On déduira tout au plus des textes canoniques que la science a *quelque chose* à dire dans le discernement du miracle, qu'elle peut fournir *quelque* lumière. Nous préciserons bientôt en quoi consiste ce *quelque chose*. Mais rien n'autorise à prétendre que les lumières de la science sont toujours indispensables, que c'est au savant seul qu'il appartient de décider du caractère miraculeux d'un phénomène, et que par conséquent les miracles ne sont pas des signes de la révélation *omnium intelligentiae accommodata*.

En traitant de la façon dont il faut examiner les miracles proposés dans les causes de béatification et de canonisation, Benoît XIV n'omet

tion est indépendante des motifs qui l'appuient, et qu'un jugement définitif concernant la sainteté d'un serviteur de Dieu ne comporte pas, par lui même, un jugement *définitif* sur le caractère miraculeux des guérisons censées obtenues à l'intercession du saint.

pas non plus de faire une très large part aux connaissances scientifiques. Il laisse entendre bien souvent que, pour déterminer le caractère miraculeux d'une guérison, il faut recourir au jugement des hommes de science (1), et en particulier il attribue un rôle important tant aux témoignages des experts que de ceux des médecins qui ont soigné le malade (2). Sa doctrine suggère donc la même difficulté que la législation canonique actuelle. Mais la réponse à faire est elle aussi la même : Benoît XIV n'attribue aux médecins qu'une voix consultative, réserve le dernier jugement à une commission de juges ecclésiastiques et à l'Église, et ne nie pas que l'apologétique puisse se constituer au moyen de miracles qu'il est possible de reconnaître comme tels sans connaissances scientifiques spéciales (3).

Il faut encore juger de la même manière des décrets canoniques par lesquels les autorités ecclésiastiques se prononcent au sujet du caractère miraculeux de phénomènes extraordinaires, comme ceux de Lourdes. Ces décrets s'appuient sans doute sur l'avis de commissions médicales, et ils en sont d'autant plus inattaquables ; ils ne méconnaissent pas pour autant le rôle joué dans le discernement du miracle par d'autres facteurs qui pourraient avoir plus d'importance ou être davantage à la portée de toutes les intelligences. Comme on l'a fort justement dit, la science établit le caractère extra-médical des faits de Lourdes, et l'Église en donne une interprétation transcendante (4). Rien même ne force à admettre que les connaissances vulgaires ne puissent suffire, dans certains cas du moins, à établir le caractère extra-naturel lui-même de ces faits.

Les documents ecclésiastiques ne réservent donc nullement le discernement du miracle à la science, et ils ne laissent pas à celle-ci le rôle essentiel. Mais, pourrait-on demander, comment les miracles sont-ils

(1) *Op. cit.*, l. IV P. 1 c. 8-33 (vol. 7-9).— Remarquons qu'il s'agit ici de Benoît XIV comme docteur privé.

(2) Voir p. ex. *op. cit.*, l. I c. 19 n. 1 (vol. 2, p. 23), l. III c. 7 n. 8-9 (vol. 5, p. 62-63), l. IV P. 1 c. 8 n. 4 (vol. 7, p. 241).

(3) Il dit même explicitement, l. IV P. 1 c. 23 (vol. 8, p. 181), qu'il y a des miracles « de quibus etiam imperitissimi de populo tuto judicare possunt ». Cf. p. 178 (c. 22) et 185 (c. 23).

(4) P. Teilhard de Chardin, *Les miracles de Lourdes et les enquêtes canoniques*, dans Ét, t. 118 (20 janv. 1909), p. 162-164.

« omnium intelligentiae accommodata », si l'Église se réserve ce discernement à elle-même (1)?

Cette question, débordant quelque peu le cadre de notre sujet, ne peut être traitée ici que sommairement. Il faut tout d'abord remarquer que l'Église ne se réserve que le jugement *définitif et authentique* concernant le caractère miraculeux d'un événement, mais elle ne défend à personne d'admettre comme vrais miracles d'autres phénomènes que ceux qui sont reconnus comme tels par un décret de l'autorité religieuse (2). Elle prétend également réglementer la *publication* des récits de faits miraculeux, en exigeant l'approbation préalable par l'autorité ecclésiastique (3), mais cette mesure de prudence, prise en vue du bien commun des fidèles et pour prévenir des abus qui ne sont que trop faciles et trop fréquents en cette manière, ne préjuge pas de la valeur des opinions personnelles.

Il appartient d'ailleurs à l'Église, dépositaire de la divine révélation, de fixer elle-même les éléments de son apologétique, et de déterminer la nature des faits extraordinaires qui se passent dans *ses* sanctuaires ou qui sont réputés se produire à l'intercession de *ses* saints. Et il est d'autant plus sage de se conformer à son jugement, que les tribunaux ecclésiastiques peuvent s'entourer et s'entourent de fait de garanties plus solides (4). Le discernement du miracle est du reste chose parfois fort délicate, où les profanes individuels, fussent-ils même des hommes de science, risquent facilement de se tromper (5).

Lorsque donc P. Saintyves écrit que « par une sorte d'inconséquence,

(1) Cf. encore Conc. Trid., sess. 25, § *De invocatione, veneratione et reliquiis Sanctorum et sacris imaginibus* : « statuit sancta synodus... nulla etiam admittenda esse nova miracula... nisi eodem recognoscente et approbante episcopo... ».

(2) Inversement, l'Église n'impose pas non plus la foi proprement dite aux miracles qu'elle a reconnus par jugement authentique. Seuls certains miracles de la Bible font exception.

(3) Cf. can. 1399, n. 5, et ses sources, principalement la Constitution *Cœlestis Hierusalem* d'Urbain VIII, du 5 juillet 1634, qui confirme elle-même un décret du S. Office du 13 mars 1625.

(4) Les croyants admettent en outre que l'Église, surtout en ce qui concerne la valeur et la signification des critères d'ordre religieux, jouit d'une compétence spéciale en raison de l'assistance divine qui lui a été promise.

(5) Cette difficulté n'empêche pas le miracle d'être un signe de la révélation à la portée de tous, car elle n'est pas absolue. De plus, comme nous le dirons encore, ce qui est à la portée de tous est avant tout la preuve qui est tirée des *groupes* de faits miraculeux.

l'Église demande aux fidèles d'être les juges de miracles anciens assez mal attestés et leur refuse aujourd'hui de se prononcer sur ces matières lorsqu'il s'agit de quelque merveille contemporaine » (1), l'exagération saute aux yeux. En vérité, l'Église demande aux fidèles d'être les juges de miracles anciens *qu'elle a jugé elle-même suffisamment attestés,* et elle ne leur refuse de se prononcer sur les merveilles contemporaines que *pour autant que leur jugement prétendrait être définitif et se substituer au sien.*

ARTICLE DEUXIÈME

LE VRAI RÔLE DE LA SCIENCE DANS LE DISCERNEMENT DU MIRACLE.

Si la science n'a pas en matière de constatation du miracle un rôle exclusif ni même prépondérant, il résulte néanmoins tant de l'attitude de l'Église que de celle des savants catholiques qui défendent le miracle et s'efforcent de le faire admettre, au nom de la science, par les incroyants, que les connaissances scientifiques peuvent avoir une part, et parfois même une part assez notable, dans la détermination du caractère miraculeux d'un événement, ou du moins dans l'examen préalable qui aboutit à cette détermination. L'existence même de Bureaux de Constatation ou de commissions médicales appelées à donner leur avis concernant les guérisons merveilleuses qui se produisent dans quelque sanctuaire ou qui sont réputées obtenues à l'intercession de quelque serviteur de Dieu, pose un problème où il nous faut essayer de voir plus clair. Quelles sont en définitive les attributions de ces Bureaux et de ces commissions? Jusqu'où s'étend positivement la compétence des savants?

Avant tout il faudrait stigmatiser l'insinuation plutôt injurieuse, et au moins malhonnête, d'auteurs comme J. Bois, qui écrit à propos de l'Asclépiéion d'Athènes : « des prêtres médecins étaient attachés au temple ; ils enregistraient et secondaient les miracles à la manière du bureau médical de Lourdes » (2). Peu importe pour le moment ce qui se passait à Athènes ; quant à Lourdes, il est certain tout d'abord que,

(1) *Le Discernement du Miracle,* p. 90.

(2) *Op. cit.,* p. 304. — Cf. aussi J. M. Charcot, *art. cit.,* dans AN, t. XXV (janv. 1893), p. 76, et P. Janet, *Les Médications psychologiques,* vol. I, p. 36.

s'il y a là des médecins, ce ne sont pas des prêtres médecins, ni même exclusivement des médecins catholiques. Que de fois n'a-t-on pas répété que le Bureau médical de Lourdes est une institution scientifique, nullement confessionnelle, et que tous les médecins, quelles que soient leurs opinions religieuses ou philosophiques, y sont admis et invités à participer à ses travaux ! De cette première rectification en résulte une autre : du moment que le Bureau de Lourdes est ouvert également aux adversaires déclarés de tout surnaturel, il ne peut s'agir de « seconder » le miracle. Et s'il est permis de discuter avec les médecins de Lourdes au sujet de l'interprétation à donner aux phénomènes, on n'a pas le droit de suspecter sans preuves sérieuses leur bonne foi et leur honnêteté.

Mais nous n'avons pas à étudier spécialement ce qui se passe à Lourdes ni à défendre le Bureau médical qui s'y trouve établi. Nous nous demandons seulement ce qu'*un* Bureau ou *une* commission médicale quelconque peut faire, et s'il nous arrive de parler de Lourdes, c'est à pur titre d'exemple. Son Bureau est en effet connu de tous, et les principes qui dirigent les travaux auxquels on s'y livre ont été largement exposés et divulgués (1).

« Le rôle du Bureau des Constatations médicales, écrit A. Marchand, est, avant tout, d'établir et de faire ressortir le caractère extraordinaire, *extra-naturel* des guérisons de Lourdes » (2). Ce qui comporte, d'après le même auteur, que des docteurs en médecine, après examen et discussion préalables, ont, à propos d'un cas donné de guérison merveilleuse, à « répondre, par oui ou par non, aux questions suivantes:

I. — La maladie a-t-elle existé réellement ?

II. — Y a-t-il guérison absolue ? Ou seulement amélioration évidente ?

III. — Y a-t-il lieu de surseoir à la conclusion ?

IV. — La guérison peut-elle être attribuée à un processus naturel ? » (3)

(1) Les principes eux-mêmes ont été exposés par A. Marchand, *Les faits de Lourdes et le Bureau des constatations médicales*. Les ouvrages de Bertrin, Boissarie, Le Bec, et surtout ceux de A. Marchand lui-même, *Les faits de Lourdes. Trente guérisons enregistrées au Bureau médical*, 1919-1922, 2e éd., Paris, 1924, et *Les faits de Lourdes. Nouvelle série de guérisons enregistrées au Bureau médical*, 1923-1925, Paris, 1926, pour ne pas parler des dizaines d'ouvrages de seconde main, ont montré comment on les applique à des cas concrets.

(2) *Les faits de Lourdes et le Bureau des constatations médicales*, p. 83. Et cf. p. 83-94.

(3) *Ibid.*, p. 94.

La méthode indiquée par ce schéma des travaux est exactement celle qui est exigée par la législation canonique relative aux miracles présentés dans les procès de béatification et de canonisation : les médecins experts doivent établir que la guérison est réelle et ne peut s'expliquer par les lois de la nature (1).

Analysons quelque peu ces règles, aux fins de voir ce que la science est à même de faire en ce qui concerne le discernement du miracle (2).

§ 1. — *La constatation de la réalité du fait.*

La première tâche des Bureaux de Constatation et des commissions d'experts médicaux consiste à établir la réalité du fait extraordinaire comme tel, c'est-à-dire, celle de la maladie et celle de la guérison, abstraction faite de toute explication d'ordre naturel ou surnaturel qui pourrait ou devrait en être donnée.

Le discernement d'un miracle de guérison comporte en effet en premier lieu que l'on soit assuré de l'existence de la maladie elle-même au moment du prétendu miracle. Pour cela, il peut y avoir lieu de rassembler tout un ensemble de témoignages, de peser leur valeur, d'examiner scrupuleusement l'exactitude des certificats médicaux. Une foule de questions sont à résoudre ici. Le malade n'était-il pas déjà en train de guérir depuis longtemps, sans que l'on s'en soit aperçu ? Aucun travail caché, réparant peu à peu l'organisme ou préparant du moins quelque secousse salutaire, n'a-t-il été possible ? Le malade ou son entourage n'ont-ils pu dissimuler quelque guérison secrète, quitte à la faire éclater au grand jour au moment voulu, dans le but de retirer du « miracle » l'un ou l'autre bénéfice ?

Des questions analogues se posent au sujet du fait de la guérison elle-même. La guérison est-elle réelle ? Est-elle absolue et définitive, ou n'y a-t-il pas plutôt une amélioration passagère, telle qu'on peut en rencontrer même au cours de graves maladies ? L'état actuel du « guéri » ne pourrait-il s'expliquer par quelque fraude ou simulation aussi habile que difficile à découvrir ? Ou du moins n'y a-t-il pas quelque dissimulation inconsciente, due à un état nerveux pathologique ?

Il va sans dire qu'un pareil examen exige une infinité de précautions,

(1) Can. 2119.

(2) E. Le Bec, *Critique et contrôle médical des guérisons surnaturelles*, indique les principales règles techniques dont le médecin expert doit tenir compte pour établir le fait de la maladie (p. 58-75), le fait de la guérison (p. 76-95), et le caractère extra-naturel de celle-ci (p. 95-99). Nous ne nous occupons que de la logique impliquée dans ces règles.

une dose non commune de flair et de prudence, et souvent même, surtout en ce qui concerne le caractère durable de la guérison, une documentation soignée. Pour donner à toutes ces questions, que l'on peut d'ailleurs multiplier indéfiniment (1), une réponse motivée, capable d'entraîner l'assentiment de tous, il ne faut rien moins que des savants avertis et spécialistes en la matière dont il s'agit (2). Même quand il s'agit d'une résurrection, il peut y avoir de sérieuses difficultés : il n'est pas toujours si facile en effet de s'assurer si la mort a été réelle, et il y a des cas où le médecin lui-même, et *a fortiori* le profane, ne peut pas distinguer la mort réelle de la mort apparente (3).

Encore est-il que l'examen scientifique est loin d'être toujours également nécessaire. Nous concédons volontiers à M. Saintyves que l'observation d'un fait miraculeux n'a pas toujours et ne peut pas toujours avoir la précision d'une observation scientifique (4). Mais pourquoi ne pourrait-il y avoir de bonnes observations en dehors de la « paix sereine » des laboratoires, et indépendamment des qualités requises par les méthodes rigoureuses et techniques de la science ? Il y a des faits tellement évidents que tout homme sain d'esprit peut en constater la réalité avec une certitude absolue. Il ne peut y avoir de doute au sujet de la réalité de la mort dans un cas comme celui de Lazare, et S. Augustin avait bien raison de dire que tout homme a des yeux avec lesquels il peut voir ressusciter des morts (5). Le simple bon sens est souvent à même de décider qu'il serait absolument oiseux de poser telle ou telle question à propos d'un fait donné ; il sait fort bien distinguer les cas où les circonstances sont

(1) Cf. P. Saintyves, *La Simulation du merveilleux*, ouvrage très suggestif, mais malheureusement tendancieux à outrance, vu qu'il ne vise qu'à expliquer par la simulation les miracles les plus authentiques.

(2) La difficulté est d'autant plus grande que la constatation d'un fait miraculeux ne peut pas être renouvelée. Ce qui toutefois n'autorise pas à dire avec Ch. Denis, *Esquisse d'une apologie scientifique du christianisme dans les limites de la nature et de la révélation*, dans APC, t. 135 (janv. 1898), p. 465-467, que le miracle ne peut être constaté qu'*empiriquement*, et non *scientifiquement*. Une pareille distinction nous paraît inopportune, et la science elle-même doit souvent se contenter d'une constatation unique.

(3) Benoît XIV lui-même, *op. cit.*, l. IV P. 1 c. 21 (vol. 8, p. 151-162), a noté cette difficulté et en a longuement traité.

(4) *Le Discernement du Miracle*, p. 106-111.

(5) *Sermo* 98 c. 1 (PL., 38, col. 591). — Qu'on se rappelle la prétention d'E. Renan, qui voulait qu'une résurrection ne peut être constatée que par une commission de savants ; encore celle-ci devrait-elle choisir le cadavre, ainsi que l'heure et le lieu du miracle, etc. Cf. *Vie de Jésus*, Introd., p. XCVI-XCVII.

telles qu'elles écartent immédiatement tout soupçon de fraude consciente ou inconsciente. Quoi qu'en dise M. Saintyves, du fait qu'il peut y avoir ou même qu'il y a eu des miracles simulés, il ne résulte nullement qu'il faut craindre que tous les miracles le soient.

Encore une fois, nous ne nions pas qu'il y ait des cas difficiles. En particulier, lorsqu'il s'agit du contrôle des témoignages, il faut une prudence et une exigence extrêmes, et cela d'autant plus que le fait est plus extraordinaire. De même, il faut redoubler de vigilance et de sévérité à l'égard d'un témoignage qui émanerait de gens à forte imagination ou d'âmes pieuses trop avides de voir partout de l'extraordinaire et du miraculeux (1). Cela n'empêche pourtant pas qu'il puisse y avoir des exigences déraisonnables. Il est vrai que les médecins eux-mêmes peuvent se tromper et peuvent vouloir tromper, et qu'il est parfois fort difficile de déterminer exactement la valeur d'un témoignage même médical ; il ne s'ensuit pourtant pas, comme le prétend encore M. Saintyves, qu'il faille toujours rejeter un certificat médical unique, ou même tous les certificats qui émaneraient de médecins appartenant à la même confession ou à la même secte que le malade (2). Et il est tout aussi exorbitant de rejeter ou de considérer comme suspect tout témoignage du miraculé lui-même ou de n'importe quel profane (3).

L'enquête scientifique ne sera strictement nécessaire que pour certains faits merveilleux dont il est particulièrement difficile, vu les circonstances spéciales dans lesquelles ils se sont produits, de constater la réalité (4). A ce titre, un Bureau médical accroît le nombre des faits dont on peut reconnaître avec certitude le caractère surnaturel.

D'autre part, un examen rigoureux portant sur tous les détails d'un phénomène merveilleux et satisfaisant aux dernières exigences raisonnables, ne manque jamais d'utilité. Il permet en effet de fournir une réponse adéquate et solidement motivée à toutes les difficultés que les adversaires décidés du miracle ou même les simples ignorants, soucieux de légitimer leur attitude négative ou hésitante, pourraient essayer d'objecter. Même lorsque le simple sens commun est capable de se pro-

(1) E. Le Bec, *Preuves médicales du Miracle*, p. 74.

(2) *La Simulation du merveilleux*, p. 360-361.

(3) *Ibid.*, p. 360-362. Cf. tout le passage p. 358-369. Voir aussi P. Janet, *op. cit.*, vol. I, p. 33-34, et, en sens contraire, G. Bertrin, *Autour d'un miracle*, p. 192-193, Gilly, 1911, et E. Le Bec, *Preuves médicales du Miracle*, p. 74-78.

(4) Inutile d'ajouter que cette constatation peut aussi être impossible même malgré l'étude scientifique la plus approfondie.

curer des garanties largement suffisantes au sujet de l'authenticité d'un fait, un jugement d'hommes de science, préparé par une documentation complète et soigneusement soumise à la critique, motivé par des considérations rigoureusement techniques, et soustrait à toute passion d'ordre religieux, constitue toujours un supplément de garantie. Ce jugement qui, par son caractère impartial, scientifique et technique, s'impose à l'assentiment de tout homme loyal, permettra du reste de donner aux faits miraculeux une publicité sérieusement documentée dont l'apologétique ne sera pas la dernière à tirer profit. Mais n'oublions pas que le jugement scientifique n'est pas seul à avoir de la valeur. « Les termes techniques, dit G. Bertrin, sont utiles pour un examen médical, mais ils ne sont pas du tout nécessaires pour un témoignage *historique* » (1).

§ 2. — *La détermination de l'inexplicabilité naturelle du fait.*

La réalité du fait étant établie, il reste à expliquer ce fait, c'est-à-dire à en assigner la cause. Que peut faire en cette matière une commission médicale?

Nous avons déjà dit que la science, en face de n'importe quel phénomène nouveau, a pour mission d'en rechercher le déterminisme, c'est-à-dire l'antécédent physique qui en est la raison d'être. L'imperfection des connaissances scientifiques ou des méthodes d'investigation peut empêcher le succès de cette recherche ; il se peut aussi qu'un fait donné ne soit pas susceptible d'une explication vraiment scientifique, parce qu'il est dû à l'action de la liberté humaine, ou même, ce qui a plus d'importance ici, à celle d'une force supraphysique. La complexité illimitée de la nature et l'extension de notre ignorance font cependant un devoir au savant de pousser ses recherches aussi loin que possible. La science perdrait d'ailleurs sa raison d'être, si elle devait renoncer à scruter les mystères de la nature. « La condition même de la science, écrivait Renan, est de croire que tout est explicable naturellement, même l'inexpliqué » (2). Mais il convient d'ajouter : jusqu'à preuve de l'impossibilité. Si l'ordre de la nature fournit une présomption générale en faveur de l'explicabilité naturelle de tout phénomène nouveau, ce n'est qu'une présomption, vu que la liberté est un fait et que le mi-

(1) *Op. cit.*, p. 192.
(2) *La Chaire d'Hébreu au Collège de France*, dans *Questions contemporaines*, p. 223.

racle est au moins possible (1). Le savant ne peut raisonnablement continuer ses recherches, s'il est prouvé qu'il ne lui appartient pas de rendre le fait intelligible. Lorsqu'elle se trouve manifestement devant un phénomène dû à l'action d'une cause transcendante ou libre, la science n'a plus qu'à avouer son incompétence : seule attitude digne d'elle, car il serait absurde de vouloir appliquer des méthodes scientifiques à l'étude d'un fait qu'on sait ne pas pouvoir être atteint par elles.

Il faut tenir compte de ces principes élémentaires, lorsqu'il s'agit d'établir ce que l'Église et les apologistes peuvent attendre de la science, quand ils l'interrogent au sujet d'un fait merveilleux qui s'est produit, soit dans quelque sanctuaire, soit à la suite de l'invocation de Dieu ou de l'un de ses serviteurs.

I. — Supposons d'abord que la science réussisse à donner avec plus ou moins de certitude l'explication naturelle d'un phénomène merveilleux soumis à son examen. On est tenté de croire qu'elle a par le fait même écarté l'hypothèse du miracle. Cela peut être le cas, ce le sera même souvent, mais on aurait tort de croire que ce verdict scientifique est toujours décisif. Tout au plus imposera-t-il une prudence plus grande que jamais et une sévérité extrême à l'égard des critères positifs de l'origine miraculeuse d'un pareil fait. Précisons par un exemple, et prenons le cas des guérisons de maladies nerveuses. Une maladie nerveuse peut évidemment, aussi bien que toute autre, être guérie miraculeusement par une intervention spéciale de la cause première. Et l'on n'est pas autorisé à affirmer *a priori* qu'on ne peut *jamais* reconnaître l'origine surnaturelle d'une semblable guérison. Pourtant, c'est au nom de la science que les catholiques eux-mêmes, soit apologistes soit médecins, se refusent en règle générale à admettre

(1) Il y a une grande part de vérité dans ce qu'écrit Stuart Mill, *Système de Logique*, vol. II, p. 166-167 : « Pour quiconque a cette conviction (à savoir que l'univers est gouverné par des lois générales et non par des interventions spéciales), il y a une présomption générale contre toute supposition d'une action divine s'exerçant autrement que par des lois générales, ou, en d'autres termes, il y a d'avance contre tout miracle une improbabilité qui ne peut être contre-balancée que par une probabilité extrêmement forte résultant des circonstances spéciales du cas en question ». Comp. *Essais sur la Religion*, p. 219. Le tort de Stuart Mill est d'avoir une conception trop rigide de l'uniformité de la nature, et de n'admettre aucune intervention immédiate et spéciale d'un être transcendant, et par conséquent aucune probabilité en faveur du miracle.

les guérisons de maladies nerveuses — à moins qu'il ne s'agisse de lésions *organiques* du système nerveux (1) — au nombre des miracles. En matière de guérison de maladies nerveuses en effet, la science est à même d'assigner l'un ou l'autre facteur naturel qui *pourrait* être en cause, ou du moins, vu sa connaissance encore inadéquate des lois qui régissent le fonctionnement du système nerveux, elle n'ose pas conclure à l'inexplicabilité naturelle d'une manière suffisamment apodictique. A Lourdes par exemple, on assiste parfois à la guérison subite et définitive d'une maladie nerveuse ; il est rare qu'en un pareil cas les médecins se prononcent en faveur du surnaturel, parce qu'ils ne peuvent écarter avec certitude l'hypothèse de l'influence de facteurs comme l'émotion religieuse ou l'auto-suggestion (2). Benoît XIV lui-même avait déjà montré en cette matière la voie de la prudence, en reconnaissant qu'on ne peut admettre comme miraculeuses les guérisons qui pourraient s'expliquer par l'influence de l'imagination (3). Ce que Benoît XIV appelle imagination, nous l'appelons actuellement suggestion, auto-suggestion, *faith-healing*, ou quelque chose d'analogue.

D'autre part, ce qui est naturellement explicable, lorsqu'on ne considère que le fait matériel en lui-même, peut parfois très bien, étant donné tout l'ensemble des circonstances concrètes, y compris celles dont la science ne s'occupe pas, postuler une explication surnaturelle (4). Mais on comprend qu'en ces cas il faudra être plus exigeant que jamais à l'égard des critères de l'intervention surnaturelle. Et l'on ne peut que louer la sage prudence de l'Église qui, pour prévenir toute objection,

(1) Voir un cas intéressant de guérison instantanée d'une lésion organique des centres nerveux, « en contradiction manifeste avec le jeu normal des lois de la nature », dans A. Marchand, *Les faits de Lourdes. Trente guérisons*, p. 275-289.

(2) Cf. G. Bertrin, *Histoire critique des événements de Lourdes*, p. 135-136, Lourdes-Paris, 1912 : « Quant aux troubles nerveux moins importants, sur lesquels une vive émotion est parfois capable d'agir, il se peut que, lorsqu'ils disparaissent à Lourdes, le résultat soit dû à une cause naturelle ; mais il se peut aussi qu'il vienne de plus haut. C'est un point que nous ignorons, et une telle ignorance suffit évidemment pour que ces faits de douteuse origine ne puissent, à eux seuls, servir de preuve à l'existence du surnaturel ».

(3) *Op. cit.*, l. IV P. 1 c. 33 (vol. 9, p. 45-53). Cf. aussi, à propos de l'hystérie, *ibid.*, c. 13 (vol. 8, p. 41).

(4) Lorsque p. ex. un aveugle, atteint d'une cécité curable, guérit au seul commandement d'un thaumaturge, on ne peut raisonnablement voir là quelque chose de naturel, surtout si le fait se reproduit plusieurs fois. Cf. J. B. Mozley, *op. cit.*, p. 149-150.

fût-elle peu fondée, de la part d'hommes de science, ne veut ordinairement pas se prononcer sur la nature de la guérison d'une maladie nerveuse purement fonctionnelle.

Du fait que, pratiquement, il y a lieu de ne pas tenir compte d'une pareille guérison, il résulte que la distinction entre maladies nerveuses et maladies organiques est extrêmement importante. Or, en plus d'un cas, seul un minutieux examen technique permet de décider de laquelle de ces deux classes de maladies il s'agit. Il en résulte que les connaissances scientifiques constituent un auxiliaire précieux pour préciser le domaine où il est possible de reconnaître le miracle. Ce rôle ressortira encore davantage de ce que nous allons dire à l'instant.

II. — Considérons maintenant le cas où la science ne réussit pas à déterminer la cause naturelle d'un phénomène ni même à en soupçonner positivement sa possibilité. Fréquemment le verdict énoncé au terme des enquêtes des Bureaux de Constatation et des experts médicaux se présente de la manière suivante : ce fait est inexplicable, sort des voies naturelles, renverse toutes les lois admises ; cette guérison n'est pas d'ordre médical, dépasse toutes les ressources de la thérapeutique, et déroge à toutes les lois scientifiques reçues ; elle est en dehors de toutes les données de la médecine et ne répond à aucune loi naturelle ; aucune interprétation naturelle ne saurait en être donnée ; le caractère miraculeux, surnaturel ou extra-naturel en est manifeste (1). Quels sont au juste le sens et la portée légitimes de ces expressions? Elles sont moins claires que l'usage quotidien qu'on en fait le ferait croire, et une équivocité dangereuse se cache sous leur limpidité apparente. Les médecins eux-mêmes, pas toujours spécialistes en logique, sont exposés à commettre ici l'une ou l'autre confusion qui pourrait être fâcheuse.

L'affirmation : « tel fait est naturellement inexplicable » peut avoir deux sens différents : 1) les lois de la nature, *telles qu'elles sont connues à l'heure actuelle*, ne permettent pas l'explication de ce fait ; 2) aucune force physique naturelle, connue *ou inconnue*, ne peut ni ne pourra jamais rendre compte de ce fait, de sorte qu'il faille de toute nécessité conclure à une intervention extra-naturelle.

Cette distinction a des conséquences notables. Il est en effet manifes-

(1) Voir p. ex. les « Certificats et attestations de médecins » rassemblés par G. Bertrin dans son *Histoire critique des événements de Lourdes*, p. 456-501.

te qu'on ne peut conclure, de la seule inexplicabilité *actuelle* d'un phénomène, à l'intervention d'une force supraphysique. A ce titre, tout phénomène quelque peu anormal aurait dû, à l'un ou l'autre moment de l'histoire, être considéré comme miraculeux. Il importe souverainement de se méfier de ce saut périlleux que l'on n'est parfois que trop enclin à faire.

Le plus souvent — on pourrait peut-être dire toujours — les commissions médicales qui concluent de l'inexplicabilité d'un phénomène à son caractère extra-naturel, visent bien l'inexplicabilité absolue et définitive du phénomène en question. Ce fait suscite deux problèmes qu'il nous faut tâcher de résoudre :

a) Peut-on conclure d'une telle inexplicabilité d'un fait à son caractère miraculeux?

b) La science a-t-elle jamais le droit de proclamer une inexplicabilité définitive?

a) La réponse à la première question ne comporte pas de grandes difficultés. En langage correct, inexplicable n'équivaut pas à surnaturel ou miraculeux. Le premier terme est négatif, les derniers sont positifs. En disant qu'un phénomène est naturellement inexplicable, le savant affirme sans doute implicitement qu'il faut en rechercher l'explication ou la cause en dehors des forces physiques, et par conséquent qu'il faut la chercher parmi les causes préternaturelles ou supraphysiques, mais il ne précise pas pour autant si la cause du phénomène est une substance spirituelle bonne ou mauvaise, ou si elle est la Cause première, seule cause surnaturelle au sens strict. Et il ne saurait pas préciser sans outrepasser sa compétence, et sans s'occuper d'un domaine dont, *en tant que savant*, il n'a pas à s'occuper. Inutile d'y insister une nouvelle fois. Si, comme il arrive souvent, le savant conclut à ce qu'il appelle surnaturel, il entend en réalité parler seulement de préternaturel (1). Il ne parle de surnaturel et de miracle au sens strict que pour autant qu'il fait appel, non plus seulement à la science, mais à un raisonnement de sens commun basé sur des critères d'un autre ordre. La science conclut à l'inexplicabilité naturelle, mais c'est d'ailleurs que doit venir l'interprétation ultérieure de cette inexplicabilité.

b) Le second problème est plus complexe et plus délicat, et constitue le nœud de la question de l'intervention de la science dans le discerne-

(1) Voir plus haut, p. 328.

ment du miracle. Après ce que nous avons dit du caractère essentiellement approché et provisoire des connaissances scientifiques, il pourrait sembler que la science ne soit jamais capable d'affirmer l'inexplicabilité naturelle d'un phénomène. Mais ce serait là une conclusion beaucoup trop rigide et trop absolue.

L'incapacité de la science à conclure à l'inexplicabilité naturelle d'un phénomène n'est absolue qu'aussi longtemps que l'on reste strictement au point de vue de la méthode expérimentale. Une pareille conclusion suppose nécessairement certaines notions d'ordre métaphysique. Or, si *la science comme telle* ignore les notions de nature, d'essence, de cause, et les lois générales de l'être telles que les énoncent le sens commun et la métaphysique, le *savant* ne peut pas ne pas les présupposer de quelque façon, et sa méthode scientifique ne peut s'exercer que dans les limites d'un cadre fourni par le sens commun. « La réalité, dit M. É. Le Roy, n'est saisie par le savant qu'à travers les formes élaborées du sens commun»(1). Les méthodes scientifiques ont pour but de préciser les données certaines de l'appréhension immédiate et vulgaire, de les exprimer sous une forme moins grossière, et de les intégrer dans une synthèse de plus en plus vaste et complète ; dès lors, la science, pour autant qu'elle s'appuie en dernière analyse sur des certitudes de sens commun, possède une tout autre valeur.

A la lumière de ces principes, il nous faut restreindre doublement les limitations que la critique moderne croit devoir apporter au pouvoir de connaissance de la science.

α) Les lois scientifiques, dit-on, sont provisoires, et elles sont provisoires, parce qu'elles ne sont qu'approchées. Que la chose soit ou non exacte, il faut ajouter tout d'abord qu'une connaissance approchée n'est pas une ignorance totale, et elle ne serait même pas approchée, si elle n'atteignait pas, à un degré appréciable, la réalité elle-même. Prenons l'exemple concret d'une mesure de longueur. Toute mesure nécessite l'emploi de l'instrument qu'on appelle mètre. Il n'existe pas, déclare-t-on, de mètre absolument invariable. Tous les mètres certes peuvent être réglés, avec plus ou moins de précision, sur le mètre-étalon en platine

(1) *Science et Philosophie*, dans RMM, 1899, p. 516. Cette phrase nous paraît exprimer assez exactement les rapports de la science et du sens commun, mais nous n'admettons pas pour autant que la nature et le rôle du sens commun soient tels que le philosophe français les conçoit. Cf. p. ex. *ibid.*, p. 378-125. — Comp. É. Meyerson, *De l'explication dans les sciences*, t. I, p. 3-50.

iridié du pavillon de Breteuil (1) : encore est-il que chacun est soumis, au moment même où l'on s'en sert, à une infinité de conditions qui déterminent sa véritable longueur. Le mètre de Breteuil lui-même, quelles que soient les précautions prises, n'est pas soustrait à des influences de ce genre. Le fût-il, il n'y aurait jamais moyen de le constater, puisque par hypothèse il n'existe pas d'étalon en dehors de lui. — La récente critique scientifique a sans doute mis cela en parfaite lumière, et depuis un demi-siècle environ la science a dû rabattre de bien des prétentions ; il restera néanmoins qu'un mètre n'équivaut pas et n'équivaudra jamais à 50 centimètres. Tout mètre est une longueur $a \pm \varepsilon$, a désignant cette longueur pour autant que la perfection des méthodes de mesure permet de la déterminer, ε l'erreur inévitable ; quelle que soit sa valeur absolue, ε est extrêmement petit par rapport à a. Les progrès scientifiques consistent précisément à réduire de plus en plus la valeur de ε ; cette réduction ne sera vraisemblablement jamais totale, et la valeur de ε restera toujours inconnue ; il ne s'ensuit pas du tout que la certitude que le sens commun lui-même fournit au sujet de la valeur de a soit inexistante.

Le cours de la nature n'est d'ailleurs pas un vaste chaos où les activités les plus diverses et les plus désordonnées s'entrechoquent sans loi ni règle ; il y a de l'ordre, de la constance, de la régularité, et nous en avons une certaine connaissance, connaissance que nos études perfectionnent chaque jour. La nature des êtres est certes une inconnue, mais ce n'est pas une inconnue absolue, et nos recherches tendent à l'atteindre de plus en plus. L'instrument logique du progrès scientifique est l'induction ; on ne saurait le dépouiller de toute valeur, quelque grande que l'on suppose la complexité de la nature qu'il est appelé à débrouiller. L'expérience séculaire, faite d'abord plus ou moins grossièrement par le sens commun, confirmée et précisée par les méthodes scientifiques, a dû évidemment faire connaître au moins *certaines* limites que les agents naturels ne dépassent pas, et fournir *quelque* lumière concernant les lois auxquelles obéit le cours des choses. Il ne peut venir à l'esprit de personne de s'imaginer que les écureuils qui gambadent joyeusement sur les arbres de nos forêts ont pu naître, moyennant certaines conditions favorables, d'un hêtre ou d'un sapin (2) ! Au même titre, nous savons

(1) Siège du Bureau international des poids et mesures.

(2) Cf. J. de Tonquédec, *op. cit.*, p. 56 : « Elle (l'induction) arrive parfois à éliminer définitivement certains phénomènes du nombre des causes possibles. C'est elle qui nous apprend, par exemple, que jamais un

parfaitement que le soleil ne peut s'arrêter à la voix d'un homme, et que le seul commandement humain sera toujours incapable de changer l'eau en vin (1).

Nous empruntons à M. Ch. Richet, qui, notons-le, n'est pas croyant, un exemple aussi simple que frappant. « Un courant électrique, écrit ce savant, décompose l'eau en un volume d'oxygène et deux volumes d'hydrogène. C'est un fait qui restera vrai, dans tout l'infini de l'avenir, comme il a été vrai dans tout l'infini du passé. Les idées changeront peut-être sur ce qu'il convient d'appeler courant électrique, ou oxygène, ou hydrogène. On trouvera peut-être que l'hydrogène est composé de cinquante corps différents ; que l'oxygène se transforme en hydrogène ; que le courant électrique est une force pondérable, ou une émission lumineuse. Peu importe ce qu'on découvrira : en tout cas on ne fera jamais que ce que nous appelons courant électrique, dans les conditions de pression et de température moyennes, ne dédouble pas ce que nous appelons l'eau en deux gaz ayant des propriétés différentes, gaz qui se dégagent dans les proportions volumétriques de 2 à 1. Il n'y a donc jamais à craindre qu'une science nouvelle, faisant irruption dans la science ancienne, ne vienne bouleverser les données acquises, et contredire ce qui a été établi par les savants » (2).

Il suit manifestement de là que, grâce au progrès toujours croissant des connaissances scientifiques, nous sommes devenus plus certains que jamais de beaucoup de choses, et que le coefficient d'invraisemblance du caractère naturel de certains phénomènes est devenu tel qu'on puisse en toute sécurité conclure à la nécessité de l'intervention d'un agent extra-naturel (3). Répétons du reste qu'un pareil jugement ne porte pas

chêne ne sortira d'un grain de blé ; que jamais nous n'obtiendrons de l'acide chlorhydrique en faisant réagir de l'oxygène sur du carbone. Comp. *ibid.*, p. 230-231, et ce que nous avons dit nous-même, p. 176-178, en réfutant le contingentisme outré.

(1) Voir aussi C. W. Hodge, *art. cit.*, dans PTR, 1916, p. 239-240, qui cite en exemple plusieurs miracles du Nouveau Testament qui ne sauraient faire hésiter aucun savant, tels que la multiplication des pains et la résurrection du Christ.

(2) Préface de l'ouvrage de J. Maxwell, *Les phénomènes psychiques*, p. VII-VIII, Paris, 1903. Et pourtant M. Richet sait fort bien que la science n'est pas la connaissance du fond des choses. Cf. *ibid.*, p. X.

(3) On comprendra mieux par là combien nous nous séparons d'auteurs comme A. Sabatier, F. Regnault, A. France, F. Le Dantec, P. Saintyves (cités p. 321), alors même que nous paraissions adopter leur formule :

encore sur le caractère miraculeux des faits en question ; pour conclure au miracle, il faudra en plus tenir compte d'autres critères qui constituent une garantie plus directe de l'intervention de la Cause première.

Ces vues sont exactement dans la ligne de la pensée thomiste. Le Docteur Angélique sait fort bien que nous ne connaissons pas la nature ou l'essence même des choses ; il sait fort bien que les connaissances scientifiques, et en particulier les théories élaborées par la science, sont loin d'étreindre la totalité du réel ; mais il sait aussi qu'il y a de la constance dans le cours de la nature, que cette constance requiert une raison d'être, et que cette raison d'être n'est pas un hasard aveugle, mais l'existence de causes efficientes, que leur nature détermine à un mode d'agir particulier, que d'ailleurs notre intelligence est faite pour connaître le réel, et que par conséquent les méthodes expérimentales peuvent, dans une mesure plus ou moins large, dévoiler les secrets de la nature et des lois qui régissent son activité.

β) Il y a une deuxième raison de ne pas accorder une valeur absolue à la thèse de l'impuissance de la science à formuler des lois définitives. La contingence des lois scientifiques résulte en majeure partie du fait que la complexité du réel est illimitée, et que chaque agent est conditionné dans son activité par un nombre indéterminable d'autres agents qui interfèrent avec lui. Si donc il y avait une loi qui ne régit plus seulement les rapports d'un être avec ceux qui l'entourent, mais qui exprime les conditions intrinsèques essentielles de l'activité de cet être, et de tout être qui appartient à la nature physique, il ne faudrait pas faire à son sujet les réserves que la critique scientifique se voit forcée de faire au sujet des autres. Or, une pareille loi fondamentale existe, notamment la la loi du temps, proclamée par le sens commun lui-même, et admise depuis toujours par tous les savants. Nous ne savons pas quelles sont *toutes* les conditions dans lesquelles il est possible d'obtenir du chlore ou de guérir un cancer ; mais nous savons avec une certitude absolue que toute combinaison chimique requiert un certain temps, et qu'aucune lésion organique ne peut guérir instantanément. La durée de ce temps est évidemment fonction d'une infinité de circonstances, mais même dans les conditions optimales, *elle ne peut être inférieure à un miminum imposé par la complexité d'un phénomène donné.* C'est pourquoi, quand nous parlons d'instantanéité, nous n'avons pas seulement en vue l'instantanéité

« Le miracle est indiscernable à la science ». Cette formule a pour nous un sens *absolument* différent de celui que ces auteurs y attachent.

absolue (1), mais aussi une durée extrêmement réduite et inférieure à ce minimum nécessaire. Plus un phénomène est complexe, plus grand sera le nombre d'opérations successives qui le constituent, et plus aussi il sera manifeste que, pour se produire instantanément ou dans un laps de temps extrêmement réduit, il faut l'intervention d'un facteur extra-naturel qui n'est pas soumis aux lois essentielles de la matière. La complexité étant la plus grande dans les phénomènes d'ordre biologique, c'est en ce domaine qu'il sera généralement le plus facile de conclure à l'extra-naturel.

Si les phénomènes vitaux comportent essentiellement une lente évolution, « à cause de l'organisation même de la vie » (2), une guérison instantanée ne saurait être naturelle. L'instantanéité d'une guérison « est contraire, non seulement aux lois de l'organisme,... mais à sa *constitution* même, à sa nature, à son essence » (3). « Si l'organisme, écrit le Dr R. Van der Elst, tend naturellement à réparer ses lésions ou ses fonctions, à restaurer son unité désagrégée, il s'ensuit que sa guérison lui coûtera toujours une certaine énergie et par conséquent d'abord un certain temps... Sans être prophète, on peut donc prédire que toute guérison naturelle donnera lieu aux constatations suivantes : restauration lente, laborieuse, éprouvante, avec tendance à la récidive. On comprend donc qu'il y aura toujours non seulement présomption mais certitude que la guérison n'est pas naturelle quand on la verra survenir soudainement, sans épreuve, sans reliquat, sans récidive, à la suite d'une maladie pratiquement constituée par la désagrégation de l'unité organique » (4).

(1) Comment du reste constater cette instantanéité absolue ? Comment prouver qu'à Lourdes p. ex., comme le prétend G. Boissarie, *Les grandes guérisons de Lourdes*, p. 291, l'instantanéité est absolue, et pas seulement relative ?

(2) G. Bertrin, art. *Lourdes* (*Le fait de*), dans DA, t. III, col. 57. — Le même auteur a, *ibid.*, et *Autour d'un miracle*, p. 100, une comparaison aussi suggestive qu'exacte : « La nature, dit-il, ne peut produire à la fois le fils, le père et une longue suite d'aïeux. » De même la formation d'une nouvelle cellule dans un tissu altéré comporte que les cellules génératrices soient parvenues à un certain stade de développement ; en d'autres mots, la multiplication des cellules se fait essentiellement par une série d'opérations successives.

(3) Id., *Autour d'un miracle*, p. 99, et *Histoire critique des événements de Lourdes*, p. 224.

(4) Art. *Guérisons miraculeuses*, dans DA, t. II, col. 423, et *Les Guérisons miraculeuses*, dans RPA, t. XII (1 sept. 1911), p. 825. — De même,

On a donc le droit de conclure de l'instantanéité ou de la quasi-instantanéité d'une guérison à son inexplicabilité naturelle, et il est faux d'affirmer avec A. France que, « ne saisissant pas toutes les lois naturelles, nous n'en saisissons aucune, puisqu'elles s'enchaînent » (1). Entre autres lois, la loi selon laquelle toute guérison d'une maladie organique quelque peu complexe requiert un temps plus ou moins long et nécessairement appréciable, est une loi parfaitement connue, que jamais aucune découverte n'obligera à modifier (2). Les progrès de la science permettront vraisemblablement de préciser de plus en plus la durée de temps minimum requise dans chaque cas, mais *la* loi du temps ne souffrira pas de démenti (3).

Il ne sert à rien de répondre avec A. Chide (4) que la technique moderne a permis de faire d'énormes progrès en ce qui concerne la rapide restauration des tissus, et que par conséquent on ne peut recourir, en matière de discernement du miracle, à la loi du temps. En fait, aucun homme de science ne nie que cette rapidité ait des limites que nul perfectionnement de technique ne saurait franchir.

L'importance du facteur Temps dans l'étude des guérisons extraordinaires a été reconnue depuis longtemps. Si, au cours de ces dernières années, les Drs E. Le Bec (5), A. Marchand (6), R. Van der Elst (7),

la destruction des bacilles par les cellules (phagocytose) comporte nécessairement un temps appréciable. Cf. E. Le Bec, *Critique et contrôle médical des guérisons surnaturelles*, p. 82.

(1) *Op. cit.*, p. 206-207.

(2) Voir A. Marchand, *Les faits de Lourdes et le Bureau des constatations médicales*, p. 16, et comp. J. Leonardini. *De scientifica miraculorum certitudine*, dans DT, 1904, p. 69.

(3) On a montré, à propos du cas de De Rudder, non seulement que la guérison d'une fracture de la jambe en moins de quinze jours ou de trois semaines est impossible, mais aussi qu'elle le sera toujours, quels que soient les progrès de la science médicale. Voir A. Deschamps, *Le cas Pierre De Rudder et les objections des médecins*, p. 186-188 ; E. Le Bec, *Preuves médicales du Miracle*, p. 27-37 ; L. Van Hoestenberghe, E. Royer et A. Deschamps, *Récit et étude d'une guérison subite de fracture*, dans RQS, t. XLVI (oct. 1899), p. 530-540.

(4) *Art. cit.*, dans RP, t. 74 (sept. 1912), p. 236.

(5) *Preuves médicales du Miracle*, *passim* et surtout p. 62-72 ; *Critique et contrôle médical des guérisons surnaturelles*, *passim*.

(6) *Opp. citt.*, *passim*.

(7) *Les Guérisons miraculeuses*, dans RPA, t. XII (1 sept. 1911), p. 816-837 ; art. *Guérisons miraculeuses*, dans DA. t. II, col. 423 et 428 ;

et d'autres auteurs qui ont écrit au sujet des faits de Lourdes (1), l'ont mise en pleine lumière, il n'ont fait que donner plus de précision technique à une règle formulée déjà par Benoît XIV (2).

S. Thomas lui-même, on se le rappellera, semble avoir fait de l'instantanéité d'une transformation une des notes distinctives de son caractère miraculeux (3). Une légère mise au point s'impose cependant ici. Au fond cette instantanéité, dans le sens où nous l'entendons, n'est directement critère que de l'intervention d'une puissance supérieure à la nature purement matérielle. Mais une fois cette intervention établie, il est le plus souvent très facile de décider si l'on est en présence d'un miracle ou d'un prodige diabolique. Cette facilité même est peut-être cause que le Docteur Angélique passe immédiatement de l'instantanéité au caractère miraculeux (4). D'ailleurs l'instantanéité *absolue* est vraiment une note propre à la seule action de Dieu lui-même ; encore est-il, nous l'avons déjà dit, qu'elle n'est guère constatable et qu'il faut en particulier tenir compte du fait que l'extrême rapidité avec laquelle les purs esprits peuvent agir, ne se distingue généralement pas pour nous de l'instantanéité absolue.

Il va sans dire qu'une transformation instantanée n'est pas *toujours* critère d'une intervention extra-naturelle. Un tremblement de terre subit n'a en lui-même rien que de fort naturel. Il ne s'agit que de l'instantanéité d'une transformation qui comporte de sa nature une évolution plus ou moins longue. C'est avant tout le cas dans le domaine biologique. Une guérison subite n'est pas de l'ordre des faits naturels. Encore ne s'agit-il que des guérisons de maladies organiques. De fait, la guérison d'une lésion matérielle exige manifestement une certaine durée, vu qu'elle comporte la formation de cellules vivantes, formation qui se fait nécessairement suivant un processus évolutif ; mais nous ne voyons pas, du moins nous ne voyons pas encore, ce qui peut s'opposer

Histoire du Bureau des Constatations de Lourdes, dans RG, t. CX (15 juill. 1923), p. 29.

(1) Voir encore : G. Bertrin, *art. cit.*, dans DA, t. III, col. 57-58 ; id., *Autour d'un miracle*, p. 97-101 ; A. Castelein, *Le surnaturel dans les apparitions et dans les guérisons de Lourdes*, p. 122-137, Bruxelles, 1911.

(2) *Op. cit.*, l. IV P. 1 c. 8 (vol. 7, p. 245-250).

(3) Voir plus haut, p. 304.

(4) Des auteurs modernes l'imitent d'ailleurs en cela — à moins qu'ils n'identifient miraculeux et extra-naturel (cf. p. 328). Voir p. ex. G. Bertrin, *Histoire critique des événements de Lourdes*, p. 328 ; G. Boissarie, *L'œuvre de Lourdes*, p. 139 et 370.

à ce que des troubles purement fonctionnels, sans lésion organique, se rétablissent instantanément sous l'action de quelque secousse du système nerveux (1) ; la science est en tout cas incapable d'apprécier la durée de temps minimum que ce rétablissement pourrait exiger. Elle ne saurait donc nier avec certitude la possibilité d'une guérison instantanée ou quasi instantanée (2). Il est par conséquent de la plus haute importance de bien s'assurer du caractère organique de la maladie subitement guérie (3).

Ces considérations permettent d'opposer une réponse ferme à ceux qui prétendent expliquer les guérisons miraculeuses, en particulier celles de Lourdes, en faisant valoir leur analogie avec les nombreuses cures modernes d'ordre psychothérapeutique (4). Si la foi, l'émotion religieuse, la suggestion, l'hypnotisme, sont déjà souvent impuissants à l'égard des maladies nerveuses, ils le sont encore bien plus à l'égard des lésions organiques, et ne peuvent certes pas les guérir directement et immédiatement (5). Les adversaires du miracle ont parfois essayé de

(1) Certains savants admettent que les maladies nerveuses comportent une lésion du tissu nerveux, lésion dont le siège et la nature ne sont toutefois pas encore déterminés. Cf. H. Guinier, *art. cit.*, p. 193, note 4, et E. Le Bec, *Critique et contrôle médical des guérisons surnaturelles*, p. 19.

(2) Cf. R. Van der Elst, *Les Guérisons miraculeuses*, dans RPA, t. XII (1 sept. 1911), p. 834 : « En présence donc d'une guérison subite, il s'agit de savoir ce que le malade avait d'altéré : si c'est une fonction seulement, ce peut être un phénomène nerveux ; si c'est un organe matériellement lésé, ce ne peut être une guérison naturelle ».

(3) Nous avons dit plus haut, p. 344, que les lumières de la science peuvent être indispensables ici, mais, comme nous le dirons bientôt, elles ne le sont pas toujours.

(4) E. Berdoe, *A medical view of the Miracles at Lourdes*, dans NC, vol. XXXVIII (oct. 1895), p. 614-618 ; H. Bernheim, *De la suggestion et de ses applications à la thérapeutique*, 2e éd., p. 282-286, Paris, 1888 ; A. Binet et Ch. Féré, *Le Magnétisme animal*, 3e éd., p. 265-266, Paris, 1890 ; J. Bois, *op. cit.*, p. 295-328 ; Bonjour, *Les Guérisons miraculeuses*, dans RPP, t. 27 (juin 1913), p. 354-359, t. 28 (juill. 1913), p. 2-14 ; P. Bordreuil, *Religion et Psychothérapie. Étude sur le rôle de la foi religieuse dans la guérison de la maladie*, Toulouse, 1911 ; J. M. Charcot, *art. cit.*, dans AN, t. XXV (janv. 1983), p. 72-87 ; P. Janet, *op. cit.*, vol. I, p. 38-41 ; A. T. Myers and F. W. H. Myers, *Mind-Cure, Faith-Cure, and the miracles of Lourdes*, dans PSPR, t. IX (1893), p. 160-209 ; F. Regnault, *op. cit.*, p. 279-289 ; Rouby, *op. cit.* ; etc.

(5) Voir p. ex. : G. Bertrin, *Histoire critique des événements de Lourdes*,

montrer que certaines maladies organiques avaient bel et bien été guéries par des procédés de psychothérapie (1). Nous ne discuterons pas les faits allégués ; nous demanderons seulement que l'on nous donne un seul exemple d'une lésion organique guérie *instantanément* par l'émotion ou la suggestion (2). Or, c'est précisément l'instantanéité qui garantit le caractère extra-naturel de la guérison d'une maladie organique (3).

En bien des cas le savant peut donc conclure fermement à l'inexplicabilité naturelle d'un phénomène (4), et son devoir de rechercher le déterminisme d'un phénomène inexpliqué a manifestement des limites. En face de ce qu'on sait être l'inexplicable, la saine raison, ré-

p. 173-215 ; G. Boissarie, *L'œuvre de Lourdes*, p. 335-355 ; H. Lavrand, *La suggestion et les guérisons de Lourdes*, p. 31-42 et 61-67, Paris, 1908 ; E. Le Bec, *Preuves médicales du Miracle*, p. 93-100 ; R. Van der Elst, *Contribution apportée à la notion d'hystérie par l'étude de l'hypnose*, p. 68-99 et 142-148, Paris, 1908 ; L. Van Hoestenberghe, E. Royer et A. Deschamps, *art. cit.*, p. 542-549 ; A. Vourch, *Quelques cas de guérisons de Lourdes et « la Foi qui guérit »*, 2e éd., Paris-Bordeaux, 1913.

(1) Cf. p. ex. J. Bois, *op. cit.*, p. 297, et Bonjour, *art. cit.*

(2) On sait que Charcot lui-même, *art. cit.*, p. 87 (coll. p. 74), est d'avis que, « pour qu'elle trouve à s'exercer, il faut à la *faith-healing* des sujets spéciaux et des maladies spéciales, de celles qui sont justiciables de l'influence que l'esprit possède sur le corps ». Telles sont en particulier les affections de nature hystérique. Si d'après Charcot, la « foi » guérit même des lésions organiques (voir *ibid.*, p. 81-86), c'est en tant qu'elle agit sur les troubles fonctionnels qui sont causes de ces lésions organiques. Mais il n'y a rien d'extraordinaire à ce que la suggestion guérisse, même instantanément, une maladie fonctionnelle, et qu'ensuite, au cours d'une période de temps normale, la lésion organique elle-même se répare. De même, la suggestion peut produire dans les fonctions une disposition favorable à la régénération des organes, mais celle-ci exigera toujours du temps. Voir aussi H. Bernheim, *op. cit.*, p. 569-574, et *Hypnotisme, suggestion, psychothérapie*, p. 203-213 et 230-233, Paris, 1891.

(3) D'après le Dr Le Bec, *Preuves médicales du Miracle*, p. 13, l'instantanéité de la guérison est presque toujours requise pour que l'on puisse conclure au miracle. « Nous disons *presque toujours*, parce qu'en principe, il faudrait voir un fait surnaturel dans une guérison, même non subite, si elle est d'ailleurs naturellement impossible quelque temps qu'on y suppose ».

(4) Nous concédons toutefois qu'en certains cas seule une convergence de probabilités pourra établir cette certitude. Cf. l'exemple cité par G. Boissarie, *Les grandes guérisons de Lourdes*, p. 386-395.

pétons-le, commande que l'on arrête les recherches et que l'on déclare loyalement son incompétence (1).

Ce principe ne contredit pas ce que nous avons dit plus haut, en parlant de l'attitude de la science à l'égard de la possibilité du miracle. La science, affirmions-nous, s'occupe seulement de ce qui est, et n'a pas à déterminer ce qui est possible ou impossible (2). Mais n'attendons-nous pas ici de la science qu'elle fasse précisément connaître ce qui est impossible?

Une double distinction s'impose. La science ne peut déterminer ce qui est *absolument* possible et impossible, mais elle peut savoir, *dans une certaine mesure*, ce qui est du domaine des forces naturelles physiques, parce que ce domaine est le sien ; dans la même mesure, elle peut dire ce qui est *naturellement* impossible. De plus, si le savant prononce le mot *impossible*, c'est qu'il n'est pas que savant, c'est-à-dire l'homme de la « méthode scientifique » ; s'il est vraiment « homme », il rattache ses connaissances proprement scientifiques à une synthèse métaphysique qui lui est donnée, soit d'une façon approfondie par sa culture philosophique, soit élémentairement par son sens commun. C'est à cette métaphysique, technique ou élémentaire, que ressortissent directement les notions de « possible » et « d'impossible » (3). Pour éviter tout malentendu, nous ne saurions assez insister sur la part des principes métaphysiques dans la détermination du caractère extra-naturel d'un phénomène.

Il reste une dernière question à résoudre. Est-il indispensable de recourir aux lumières de la science pour déterminer si un phénomène extraordinaire est ou n'est pas naturellement explicable? Personne

(1) Que ceci soit dit à l'adresse d'auteurs comme M. P. Saintyves, d'après lequel le savant, dans le cas p. ex. d'une jambe coupée et repoussée, n'aurait qu'à en consigner « le souvenir dans un recueil d'observations singulières sans trop espérer en rencontrer jamais un autre exemple qui permettrait d'en noter toutes les circonstances ». « En attendant, continue M. Saintyves, que nous puissions introduire ce phénomène dans les cadres et les classifications de la science, il faudrait collectionner tous les faits singuliers qui semblent, de près ou de loin, présenter avec lui quelque analogie » (*Le Discernement du Miracle*, p. 181). Travail singulièrement inutile, comme le montre à l'évidence E. Le Bec, *Preuves médicales du Miracle*, p. 113-122.

(2) Voir p. 223.

(3) Cf. F. M. J. Catherinet, *Le rôle de la volonté dans l'acte de foi*, p. 32 : « ce n'est qu'en vertu de principes métaphysiques qu'on peut affirmer l'impossibilité d'attribuer l'effet donné à des agents naturels ».

ne niera que pour nombre de cas difficiles il faille répondre affirmativement. Souvent seul un technicien habile peut savoir si telle ou telle maladie doit être considérée comme incurable. Tout le monde ne peut pas résoudre la question de savoir si une maladie est d'ordre fonctionnel ou organique, ce qui, nous l'avons dit, a une importance souveraine. La compétence exclusive de la science n'est pourtant pas la règle générale. Car l'observation la plus rudimentaire suffit bien des fois à établir avec certitude le caractère organique d'une lésion, comme dans le cas d'une plaie béante où les tissus sont profondément altérés (1). Il y a du reste des maladies dont personne ne peut contester la gravité et l'incurabilité. Or, si cette constatation peut parfois être faite aisément, il faut admettre aussi qu'il est plus d'une fois extrêmement facile de se prononcer sur le caractère extra-naturel d'un phénomène merveilleux (2). Ce n'est pas qu'il faille accepter comme extra-naturel tout ce que le vulgaire considère comme tel. Le sens commun n'est nullement infaillible. Mais il est cependant à même de formuler des principes aussi simples que certains, au moyen desquels il peut contrôler la valeur de ses assertions. La science ne fait souvent que « donner sa consécration à des faits d'une évidence telle qu'ils pourraient se passer de son concours » (3).

Expliquons-nous. Le savant, avons-nous dit, parvient à connaître par induction certaines lois avec une approximation largement suffisante, et il connaît aussi certaines lois essentielles à la matière, telle que la loi du temps. Or, cette double connaissance n'est pas exclusivement d'ordre scientifique. L'expérience ordinaire nous fait connaître certaines limites imposées au domaine des forces naturelles, et si cette connaissance n'a pas la précision de la connaissance scientifique, elle jouit souvent de la même certitude que cette dernière. Il ne faut pas être grand savant pour savoir qu'aucun concours de circonstances naturelles, quelque favorable qu'on le suppose, ne pourra ramener à la vie un cadavre en décomposition ; il n'est pas du tout nécessaire pour

(1) Ce qui ne préjuge évidemment pas de l'origine de cette plaie, qui peut être due à un trouble fonctionnel, p. ex. à une mauvaise nutrition des cellules.

(2) C'est là le point de vue auquel s'est placé S. Thomas, qui, comme nous l'avons remarqué, p. 311-312, n'envisage guère le discernement du miracle par des procédés d'ordre scientifique.

(3) G. Boissarie, *L'œuvre de Lourdes*, p. 273.

cela, quoi qu'en dise A. France (1), de savoir « ce que c'est que la vie et que la mort ».

Il en est de même de la loi du temps. Que les phénomènes vitaux sont essentiellement successifs, et exigent par conséquent pour se produire un minimum de temps, voilà encore une loi dont n'importe qui a une certitude absolue. La science pourra déterminer avec plus de précision quel est le minimum de durée requis par tel phénomène, et quels sont les phénomènes pour lesquels il est possible de fixer un minimum de durée appréciable (2), mais cette précision est en bien des cas un luxe qui n'est nullement indispensable.

Mais, dira-t-on, n'est-on pas exposé, en l'absence d'un jugement de spécialiste, à prendre pour miraculeux ce qui peut s'expliquer naturellement, ou du moins ce qui pourra un jour s'expliquer naturellement? Le vulgaire en effet, plus encore que le savant, ignore jusqu'où s'étend la capacité des forces naturelles. L'histoire du reste ne relate pas mal de pareilles erreurs!

Que le savant ne soit nullement infaillible, et que le vulgaire, en raison de sa plus grande ignorance, se trompe encore plus fréquemment, cela est incontestable. Remarquons d'ailleurs que l'un et l'autre peuvent, par imprudence, qu'elle soit ou non invincible, outrepasser les limites de leur compétence. Mais souvent l'erreur ne sera qu'accidentelle et ne tient nullement à la nature même des choses. Nous prétendons seulement qu'il y a des cas tellement évidents, où même l'ignorant peut se prononcer en toute sécurité, et cela suffit pour que *le* miracle — nous ne disons pas : *tous* les miracles — soit « *omnium intelligentiae accommodatum* ». Un individu isolé se trompera du reste plus facilement que celui qui tient compte, dans son jugement, de l'avis de ses semblables : l'homme étant un être social, trouve dans la société un précieux moyen de réduire considérablement ses chances d'erreur. Enfin, la détermination du caractère miraculeux d'un phénomène peut reposer sur d'autres fondements que sur la connaissance des forces de la nature (3).

La précision, telle que la peuvent fournir de patientes recherches

(1) *Op. cit.*, p. 206.

(2) La science en effet ne peut pas toujours déterminer ce minimum. Cf. p. ex. E. Le Bec, *Critique et contrôle médical des guérisons surnaturelles*, p. 81. En ce cas, il est évident que la preuve de l'extra-naturel devra, si elle est possible, être établie par d'autres moyens.

(3) Voir plus loin, à l'art. 3.

scientifiques, n'est pourtant pas inutile. La science connaît mieux que l'expérience vulgaire le cours normal de la nature et les lois qui le régissent, et en certains cas elle est même seule à pouvoir déterminer quelles sont les conditions nécessaires à la marche naturelle d'un phénomène ; elle peut donc juger de l'explicabilité et de l'inexplicabilité naturelle d'un plus grand nombre de phénomènes extraordinaires, et en toute hypothèse ce jugement sera plus motivé et plus solide. Personne ne blâmera la sagesse de l'Église qui, avant de se prononcer officiellement au sujet d'un fait réputé miraculeux, se livre à une enquête rigoureuse, et exige que des techniciens aient fait connaître leur avis. Elle s'entoure ainsi de toutes les garanties humaines possibles. La science n'aura donc à lui reprocher éventuellement que des erreurs qui sont les siennes propres.

ARTICLE TROISIÈME

ESQUISSE D'UNE SOLUTION DU PROBLÈME DU DISCERNEMENT DU MIRACLE.

Tout en n'ayant pas à construire une théorie complète du miracle, nous devons au moins indiquer les lignes essentielles de la solution du problème du discernement du miracle, afin de montrer que l'on peut résoudre ce problème en tenant compte à la fois des indications fournies par S. Thomas et des légitimes exigences scientifiques. Nous aurons aussi à dire un mot de la façon dont nous concevons la réponse à la principale objection prétendument scientifique contre le miracle tel que le Docteur Angélique le conçoit. Cela nous permettra de mettre en lumière comment s'harmonisent le thomisme et la science moderne.

§ 1. — *Deux remarques préliminaires.*

1. — *Quel genre de certitude peut-on obtenir en cette matière?*

Quoi qu'on en ait dit (1), la certitude au sujet du caractère miraculeux d'un phénomène ne peut jamais être une certitude métaphysique (2).

(1) J. DE TONQUÉDEC, *op. cit.*, p. 227, note 2, et surtout R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De Revelatione*, vol. II, p. 71-78.

(2) En parlant de certitude métaphysique, physique, morale, nous n'entendons nullement approuver cette division de la certitude, mais seu-

Celle-ci est réservée au domaine des principes généraux qui ont trait à l'être en tant qu'être et aux propriétés essentielles et nécessaires de l'être. Or, nous sommes ici dans l'ordre des faits (1). Considérons le cas d'une résurrection. En affirmant que Dieu seul peut ressusciter un mort, on énonce une proposition générale, qui est, sans aucun doute, métaphysiquement certaine (2). Mais on ne peut avoir une semblable certitude au sujet de la mort de tel individu en particulier, et encore moins pourra-t-on affirmer avec cette certitude que Dieu seul est cause qu'un tel, qui présentait il y a quelques instants tous les caractères d'un mort, apparaît de nouveau comme vivant. La certitude est, si l'on veut, absolue, mais c'est une certitude de fait, et par conséquent elle n'est pas d'ordre métaphysique (3).

Peut-on du moins parvenir à une certitude physique? Oui, pour autant que l'on puisse être physiquement certain de la réalité d'un fait miraculeux et de l'impossibilité de l'expliquer par l'intervention de quelque puissance naturelle. Mais le plus souvent, sinon toujours, vu l'étendue de la puissance démoniaque, il faudra, comme nous le verrons,

lement nous conformer à un usage courant. On sait que cette division prête le flanc à la critique. Voir S. HARENT, art. *Foi*, dans DTC, t. VI, col. 211-214.

(1) Cf. A. VAN WEDDINGEN, *op. cit.*, p. 354 et 362.

(2) Nous supposons qu'en réalité le P. Garrigou-Lagrange ne vise que la certitude des propositions générales, quand il affirme que le caractère surnaturel de plusieurs miracles est métaphysiquement certain.

(3) Il y a même là une légère difficulté, résultant de ce que le terme de « mort » peut avoir un double sens, l'un métaphysique, l'autre physique, et désigne tant la séparation de l'âme et du corps que l'ensemble des propriétés physiques qui caractérisent celui qui est réduit à l'état de cadavre. On est ainsi exposé à construire un syllogisme à quatre termes :

Dieu seul peut ressusciter un mort (sens métaph.) ;

Or, un tel, qui est ressuscité, fut mort (sens phys., car la séparation de l'âme et du corps n'est pas perceptible comme telle) ;

Donc, Dieu seul peut l'avoir ressuscité.

Cette difficulté, due à ce qu'on passe du point de vue physique au point de vue métaphysique, n'est pourtant pas insoluble. Car les propriétés physiques du mort sont le signe évident de la séparation de l'âme et du corps. N'oublions pas en effet que, d'après S. Thomas, les propriétés et les accidents nous révèlent — jusqu'à un certain degré du moins — l'essence d'une chose. Cf. p. 274 et ss. On peut donc être certain de la mort (au sens métaphys.) de quelqu'un, et construire un syllogisme valable. Encore faut-il, à strictement parler, savoir si la résurrection elle-même est réelle, et par suite due à Dieu, ou s'il ne s'agit que d'un prestige démoniaque. **Voir plus loin.**

faire appel aux circonstances d'ordre moral, et de ce chef la certitude morale est celle qui sera le plus généralement obtenue (1). Notons pourtant qu'en tout cas on ne peut avoir ici une certitude égale à celle qu'on peut avoir de la présence d'un objet que l'on voit devant soi. Non seulement le miracle n'est pas sujet d'expérimentation, vu qu'on ne peut le produire à son gré dans quelque laboratoire ; il n'est même pas, en tant que miracle, sujet d'observation, car sa cause n'est pas d'ordre sensible et ne peut être atteinte que par un raisonnement partant d'un ensemble de données souvent fort complexe (2). Il ne s'agit donc pas de prétendre à une certitude évidente à laquelle il soit impossible de se soustraire. Outre la complexité et la variété des nombreux éléments dont il faut tenir compte, il y a lieu de faire appel à un raisonnement qui porte, non sur des principes abstraits et généraux, mais sur des faits concrets qu'il s'agit d'interpréter.

Une pareille certitude n'équivaut pas, remarquons-le, à une probabilité plus ou moins grande. Elle est une vraie certitude, encore qu'elle ne soit telle que grâce à de bonnes dispositions. La certitude qui n'est pas la certitude d'évidence, caractérisée par sa clarté irrésistible, comporte certaines dispositions de l'esprit et même parfois certaines conditions d'ordre moral. Cela ne l'empêche pas d'être ferme et infaillible (3). Pour bien voir la lumière, ne faut-il pas se mettre dans les conditions requises pour la voir et pour la bien voir ? De même, la certitude en matière de discernement du miracle exige que l'on y mette de la bonne volonté, ne fût-ce que pour repousser les doutes déraisonnables

(1) Non pas que l'on ait toujours une certitude physique ou morale, mais c'est là le maximum auquel on puisse prétendre, indépendamment même du témoignage humain par lequel l'existence des miracles parvient à notre connaissance. Cette question de la valeur du témoignage, avons-nous dit, n'entre pas dans notre programme.

(2) Cf. A. Bros, *art. cit.*, dans APC, t. 152 (juin 1906), p. 261-262 : « A proprement parler il (le miracle) n'est pas sujet d'*observation*, la cause qui le produit échappant par définition à nos regards et à nos procédés ordinaires d'investigation, et il en résulte que le miracle, s'il peut être découvert, " connu avec certitude ", ne le sera pas avec la même certitude dont sont l'objet les sciences naturelles : il y aura interprétation, raisonnement, explications et par conséquent, dans notre adhésion au fait miraculeux, place à la réflexion, à l'analyse et à la discussion, place aussi à la foi ».

(3) Pour plus de précision, voir S. Harent, art. *Foi*, dans DTC, t. VI, col. 207-211.

toujours prêts à surgir (1). Il en est ainsi d'ailleurs de toute certitude qui peut influer sur notre conduite ou notre attitude religieuse, surtout si elle est relative à un objet quelque peu complexe (2).

Les certitudes sur lesquelles est basée notre vie de tous les jours ne sont pas d'un autre ordre, et souvent même nous nous contentons, et il est raisonnable de nous contenter, de simples probabilités.

Rien cependant n'exige que l'on puisse reconnaître *tous* les miracles ou avoir au sujet de chacun d'eux la même certitude. S. Thomas lui-même est parfois hésitant, lorsqu'il s'agit d'un fait pris séparément (3), et admet volontiers qu'en raison de notre ignorance nous pouvons nous tromper au sujet de la véritable nature d'un phénomène merveilleux (4). Pour que le miracle soit un signe de la révélation à la portée de toutes les intelligences, il suffit que le caractère miraculeux de *quelques* miracles puisse être reconnu par tous avec certitude, ou même que certains *groupes* de faits extraordinaires trahissent incontestablement l'intervention divine (5).

2. — *Une condition prérequise au discernement du miracle.*

La première condition nécessaire pour pouvoir reconnaître le caractère miraculeux d'un phénomène, est d'admettre la possibilité du miracle. Sans cela, l'attitude agnostique restera toujours possible devant les faits. Celui qui n'admet pas l'existence de Dieu ni par conséquent la possibilité de l'action divine dans le monde, pourra toujours répondre à qui voudrait lui faire accepter un miracle : « Le phénomène

(1) Le doute imprudent et déraisonnable est toujours possible, même lorsqu'il s'agit des plus fortes certitudes. Ainsi, n'avons-nous pas la certitude absolue que les objets que nous connaissons sont réels et agissent sur nous, et ne rejetons-nous pas l'hypothèse du « malin génie » comme irrecevable ? Et pourtant, rien n'empêche de penser que, « si l'on met de côté le principe de raison suffisante, la chose soit théoriquement possible » (J. DE TONQUÉDEC, *op. cit.*, p. 225). Le doute est possible, mais absurde ; pour l'écarter, la volonté doit intervenir.

(2) Cf. CH. DENIS, *art. cit.*, dans APC, t. 135 (janv. 1898), p. 468, et J. DE TONQUÉDEC, *op. cit.*, p. 233-236.—G. BOISSARIE, *L'œuvre de Lourdes*, p. 42 et 116, admet aussi que la science ne suffit pas pour faire accepter le surnaturel : il faut en plus de la bonne volonté.

(3) Qu'on se rappelle le cas de la Vestale, rapporté p. 299.

(4) Voir plus haut, p. 294.

(5) P. ex. l'*ensemble* des faits de la vie du Christ ou de Lourdes.

dont vous parlez est sans doute fort étonnant ; je concède même volontiers que je ne saurais l'interpréter, et qu'il n'est pas d'ordre scientifique. Une chose toutefois est certaine : ce n'est pas un miracle, car le miracle est impossible ». De fait, comment attribuer un phénomène, si extraordinaire soit-il, à l'action de Dieu, si l'on ne sait pas tout d'abord que Dieu existe, qu'il est capable de le produire, et même si l'on ne sait pas, au moins d'une façon générale, pour quels motifs il est possible que Dieu intervienne dans le cours de la nature ? Tout au plus la science, en présence d'un fait qu'elle sait être naturellement inexplicable, peut-elle conclure qu'il y a un domaine qui est en dehors de ses atteintes.

On comprend dès lors fort bien que la preuve de la possibilité du miracle doit être d'ordre métaphysique, et qu'il ne peut être question de fournir cette preuve, en même temps que celle de l'existence même de Dieu, en partant de la constatation de faits miraculeux (1). S. Thomas semble s'en être fort bien aperçu ; en tout cas, il n'y a chez lui aucune trace d'une preuve de la possibilité du miracle en dehors de la preuve métaphysique (2).

§ 2. — *Les méthodes de discernement du miracle.*

Par quels procédés pourra-t-on donc reconnaître l'origine surnaturelle d'un fait merveilleux dont la réalité a été dûment constatée ? Les deux articles précédents ont déjà fourni de nombreux éléments de la réponse. Il s'agit à présent de les coordonner, et d'en tirer, au moins schématiquement, une théorie du discernement du miracle.

Pour la facilité et la clarté de l'exposé, nous distinguerons deux méthodes, bien qu'en fait elles ne soient pas adéquatement distinctes, et qu'elles ne soient généralement pas séparées dans la pratique.

1. — *Première Méthode.*

Nous savons déjà que, pour un grand nombre de faits merveilleux, le savant, soit physicien, soit biologiste, est à même de conclure avec

(1) Peu de modernes ont vu cela aussi nettement que J. H. Bernard, art. *Miracle*, dans DBH, t. III, p. 380. « To attempt, écrit cet auteur, to *prove* the existence of God by the aid of well-attested occurrences of " miracle " is idle, because we have not any conception of the possibility of miracle apart from His existence and providence ». — Cf. aussi A. Van Weddingen, *op. cit.*, p. 364-366 et 126, qui est cependant moins catégorique.

(2) Voir plus haut, p. 121.

une certitude plus ou moins parfaite, directement à la non-intervention des agents naturels ou physiques, et par ricochet à l'action d'agents préternaturels (1). C'est en particulier le cas pour les guérisons extraordinaires qui s'accomplissent en l'absence du facteur Temps, et qui sont dès lors en opposition avec la loi fondamentale de l'évolution des êtres matériels. Souvent aussi le seul bon sens de tout homme qui sait voir et réfléchir peut arriver à la même conclusion.

Cette conclusion étant obtenue, il sera généralement très facile de découvrir la véritable origine du phénomène. Dieu seul en effet, et les substances spirituelles bonnes ou mauvaises, peuvent entrer en ligne de compte. Il faudra donc examiner les circonstances qui permettent de discerner si l'on se trouve en présence de l'action d'une puissance moralement bonne ou de celle d'une puissance moralement mauvaise.

Après S. Thomas (2), Benoît XIV a indiqué les principaux de ces critères (3), et ceux qu'énumèrent les apologistes modernes ne diffèrent guère de ceux-là. Pris isolément, ils ne seront d'ordinaire pas tous concluants, mais en règle générale, le vrai miracle ou le fait dû à l'action angélique présente des caractères qui le distinguent manifestement du prodige diabolique. La puissance extraordinaire du démon relativement aux effets merveilleux soit réels soit illusoires ne constitue pas en cette matière une difficulté bien notable. Par contre, on pourra presque toujours hésiter entre Dieu et les anges ; mais cette difficulté n'a guère qu'un intérêt théorique : en pratique cette distinction est sans importance, et il n'y a pas lieu de poser à son sujet un problème d'ailleurs insoluble (4).

2. — *Deuxième Méthode.*

Lorsqu'on ne parvient pas, même à l'aide des lumières de la science, à conclure avec fermeté à l'inexplicabilité naturelle d'un phénomène

(1) Rappelons encore une fois que cette conclusion n'est pas, en rigueur de termes, obtenue par la pure méthode expérimentale, et comporte, au moins implicitement, l'usage de certains principes métaphysiques. Voir p. 355.

(2) Voir plus haut, p. 305 et ss.

(3) *Op. cit.*, l. IV P. 1 c. 7 (vol. 7, p. 235) : « Diximus (cf. *ibid.*, c. 4 [p. 195-198]) miracula falsa a veris discerni, efficacia, utilitate, modo, fine, persona, et occasione, et ex his recte conjici posse, num quaedam miracula a bono, an a malo Angelo patrata sunt ».

(4) Voir plus haut, p. 305.

extraordinaire, la conclusion finale ne devra cependant pas toujours et nécessairement être défavorable à l'explication surnaturelle, c'est-à-dire au miracle. Un fait merveilleux étant donné, il peut être difficile, sinon impossible, de prouver que Dieu seul *est capable* d'en être la cause, mais il faudra alors examiner s'il n'est pas possible de démontrer qu'*en fait* Dieu est intervenu de façon directe. N'oublions d'ailleurs pas que d'après S. Thomas le miracle est non seulement ce que Dieu seul *peut* faire ; il est aussi ce qui est dû *en réalité* à la seule action immédiate de Dieu (1).

Or, il paraît bien qu'indépendamment de toute considération d'ordre scientifique, le seul sens commun puisse plus d'une fois parvenir à établir le fait de la causalité immédiate de Dieu. Le procédé comporte deux jugements, l'un et l'autre à la portée de toutes les intelligences. Encore une fois, bien qu'en règle générale ces deux jugements ne soient pas séparés en réalité, nous devons les distinguer et les considérer séparément pour la clarté de l'exposé.

Premier jugement : Ce phénomène est dû à une cause intelligente et libre.

Voilà certes un jugement bien simple, que chaque homme émet tous les jours, et que, le plus souvent du moins, chaque homme est à même de justifier.

Nombreux sont les faits qui, parce qu'ils font partie d'un ordre, c'est-à-dire d'un ensemble dont les éléments sont ordonnés entre eux, parce qu'ils traduisent l'intention d'obtenir une fin déterminée, révèlent l'activité d'un agent intelligent et doué de liberté. Lorsqu'un enfant obéissant pose l'acte que son père lui a commandé de poser, lorsqu'un orateur prononce un discours, lorsqu'une main habile exécute une œuvre d'art, ces actes présentent manifestement des caractères qui les font attribuer à une cause intelligente. Tout ordre est en effet le fait d'une intelligence qui ramène à l'unité une multiplicité d'éléments divers et les ordonne à une fin déterminée.

Le discernement du miracle peut comporter un jugement du même genre. Quand la mer et le vent en furie s'apaisent au seul commandement d'un thaumaturge, alors que tous les occupants de la barque se croient voués à un naufrage inévitable, quand un mort ressuscite soudainement à la voix de quelque prophète, quand dans un sanctuaire

(1) Voir plus haut, p. 23.

les infirmités les plus diverses, résistant à tous les remèdes, guérissent à la seule invocation d'un être transcendant, et indépendamment de toute thérapeutique, aucun homme sensé ne peut nier la présence des signes manifestes de l'intervention d'une cause intelligente et libre. Il y a là des coïncidences qui ne peuvent être raisonnablement attribuées à une force aveugle ou au hasard (1).

Deuxième jugement : Cet être libre est Dieu ou quelque autre puissance bonne transcendante.

Un fait est donc attribué à un agent libre, parce qu'il a une signification comme élément d'un ordre déterminé directement par une cause intelligente. Nous ne connaissons d'autres causes intelligentes que Dieu, les purs esprits — de l'existence desquels la raison admet au moins la possibilité —, et l'homme. Pour conclure au miracle, il faut d'abord pouvoir exclure toute intervention principale de l'activité humaine. Comment cela est-il possible ?

Deux indices concourent à permettre cette exclusion. C'est en premier lieu le fait qu'il n'y a aucune proportion entre l'acte humain et le phénomène merveilleux qui paraît en résulter, comme lors d'une résurrection ou de l'apaisement d'une tempête au simple commandement d'un thaumaturge (2). Du fait que nous ne connaissons pas *tout* ce que l'homme peut obtenir par une savante combinaison de forces naturelles, il résulte sans doute qu'il peut y avoir des cas douteux, pour lesquels il sera prudent de suspendre son jugement jusqu'à plus ample information ; on ne pourra toutefois méconnaître l'évidence d'une intervention extra-naturelle dans des cas comme ceux que nous venons de citer.

Mais il y a un second indice, à utiliser d'ailleurs concurremment avec le précédent. Tout phénomène emprunte sa signification à l'ensemble des circonstances au milieu desquelles il se produit. Les circonstances d'un fait merveilleux peuvent être telles qu'elles lui donnent un aspect religieux, et cela au point que ce n'est que comme élément d'un ensemble à caractère religieux que ce fait a sa pleine signification et est

(1) Cf. E. Bruneteau, *De quelques théories éliminatrices du miracle*, dans RPA, t. XVIII (15 juill. 1914), p. 572 ; J. de Tonquédec, *op. cit.*, p. 231-233 ; C. A. Heurtley, *Miracles*, dans *Replies to « Essays and Reviews »*, p. 163, Oxford-London, 1862 ; P. Teilhard de Chardin, *art. cit.*, dans Ét, t. 118 (20 janv. 1909), p. 175-177.

(2) Cf. J. de Tonquédec, *loc. cit.* ; C. A. Heurtley, *loc. cit.* ; G. Sortais, *op. cit.*, p. 98.

complètement intelligible. Il y a dès lors un motif, au moins partiel, de croire à son caractère miraculeux. Le miracle étant un signe, c'est à sa valeur de signe qu'on peut reconnaître qu'un phénomène est un miracle (1). Le miracle en effet n'est nullement un fait de laboratoire ; il n'est possible et intelligible qu'en raison d'une fin supérieure, d'une fin religieuse, et même, d'après ce qui paraît être l'opinion de S. Thomas, qu'en raison de l'une ou l'autre attache avec l'ordre surnaturel (2). Dès lors, il est obvie d'admettre que ce sont des critères d'ordre moral et religieux qui permettront de reconnaître le miracle (3).

Pour que cette façon de procéder acquière toute sa valeur, il faut y appliquer la méthode inductive, conformément au procédé général dont se servent les sciences naturelles pour déterminer la cause de n'importe quel phénomène.

Lorsque des faits merveilleux aussi nombreux que variés ont ceci de commun que tous se sont produits dans des circonstances religieuses, et ne présentent pas d'autres antécédents phénoménaux que l'on puisse raisonnablement considérer comme leurs causes, n'est-il pas obvie de chercher cette cause dans l'élément religieux lui-même ? Lorsque le savant constate qu'un phénomène donné, se répétant un nombre suffisant de fois, présente chaque fois les mêmes antécédents, il n'hésite pas à attribuer à ceux-ci la raison explicative de ce phénomène. Faut-il agir autrement en ce qui concerne le miracle ? Considérons ce qui se passe à Lourdes. On y est témoin des guérisons extraordinaires les plus variées, et les circonstances dans lesquelles ces guérisons s'accomplissent ne sont elles-mêmes pas moins variées. Une seule circonstance reste constante : à Lourdes on implore Dieu et la Sainte Vierge, et toutes les guérisons sont manifestement en relation étroite avec cet

(1) Cf. surtout J. H. Bernard, *art. cit.*, dans DBH, t. III, p. 384 ; J. de Tonquédec, *op. cit.*, p. 218-223 ; A. Gardeil, *La Crédibilité et l'Apologétique*, 1e éd., p. 286-289.

(2) Voir plus haut, p. 127 et ss.

(3) Voir la description de ces critères dans A. de Poulpiquet, *L'Objet intégral de l'Apologétique*, p. 105-115. — Comp. la théorie de A. Dubois, *L'utilisation apologétique du miracle*, dans RPA, t. X (15 juill. 1910), p. 565-573, relative aux « faits à coïncidences ». Cette théorie, fort ingénieusement exposée, renferme d'utiles suggestions en matière de discernement du miracle, mais nous ne saurions l'accepter telle quelle : l'auteur a, à notre avis, le tort de rejeter la définition traditionnelle du miracle.

acte religieux (1). Si l'on applique ici la méthode universellement en usage dans le domaine scientifique, il faudra conclure que l'élément religieux n'est pas sans influence sur les guérisons merveilleuses. On raisonnerait de façon analogue au sujet des merveilles que les thaumaturges opèrent à la seule invocation de Dieu ou au seul commandement donné au nom de la puissance divine.

Les auteurs croyants concluent ultérieurement à l'intervention de l'être transcendant que le malade ou son entourage vénère et invoque, ou au nom duquel le thaumaturge commande (2).

Les adversaires du surnaturel sont au contraire d'avis que cette conclusion n'est pas obvie, et qu'il y a lieu d'attribuer la causalité à l'égard du fait merveilleux à des facteurs d'ordre psychologique : la prière engendre la foi, la confiance, la paix de l'âme, la persuasion de la guérison, et cette foi, aussi bien du reste que toute l'activité extérieure du thaumaturge, suggestionne et... guérit.

Le vrai motif de cette attitude réside dans le naturalisme de ces auteurs, qui leur fait nier jusqu'à l'existence de Dieu elle-même. Mais pour que la conclusion qu'on leur oppose soit absolument ferme, il faut ou bien se baser sur les indices qui manifestent l'intervention directe d'une cause intelligente, ou bien recourir à la première méthode dont nous avons parlé. Foi, confiance, suggestion, sont des facteurs qui peuvent entrer en ligne de compte lorsqu'il s'agit d'expliquer la guérison d'une maladie nerveuse, mais qui n'ont pas la moindre action sur la restauration d'un tissu détruit, la résurrection d'un mort, ou la multiplication de pains.

Parmi ceux qui ont essayé de battre en brèche la thèse de la causalité

(1) P. TEILHARD DE CHARDIN, *art. cit.*, dans Ét, t. 118 (20 janv. 1909), p. 176.

(2) Personne n'a mieux exposé et défendu cet aspect de la façon de discerner le miracle qu'A. BROS, *Comment constater le miracle* ? dans APC, t. 152 (juin 1906), p. 262-265. L'auteur montre très bien comment en appliquant la méthode des *coïncidences constantes*, on arrive à établir ce qu'il appelle la loi du miracle, loi qu'il énonce comme suit : « certains effets extraordinaires se produisant toujours en présence d'antécédents religieux, sont dus à l'intervention de la cause surnaturelle que ces antécédents désignent ». — Cf. aussi J. GRANGE, *Le Miracle d'après Saint Augustin*. Nous ne saurions cependant être d'accord avec cet auteur, quand il attribue ces vues au Docteur d'Hippone lui-même. Celui-ci *a pu* raisonner de la sorte, mais on ne trouve aucune trace de cette conception dans ses écrits.

immédiatement divine, il faut citer avant tout M. P. Saintyves. Il s'en prend directement à la thèse exposée et défendue par M. A. Bros (1). Là où celui-ci écrit que « le miracle ne saurait se produire sans antécédents religieux », il faut, dit M. Saintyves, comprendre : « le miracle ne s'opère jamais là où la foi ne préexiste soit chez le miraculé ou chez les témoins ou chez le thaumaturge ». « La conclusion vraiment logique, continue le moderniste français, n'est pas celle que tire l'abbé Bros, mais bien au contraire celle-ci : la foi est l'une des conditions nécessaires et efficientes du miracle, bien plus, elle semble en être la seule condition nécessaire et efficiente » (2). Comme preuve de sa conception, M. Saintyves cite quelques exemples du pouvoir thérapeutique de la foi, et assure, entre autres choses, que les fausses reliques guérissent autant que les vraies : ce qui prouverait que la guérison n'est pas due à la relique elle-même, mais à la foi qu'on a en elle (3). Et si le miraculé est un incroyant, c'est par l'activité de sa subconscience ou par quelque procédé de suggestion qu'il faudrait expliquer la guérison (4).

Nous ne pouvons examiner ici les soi-disant miracles opérés par de fausses reliques ni même étudier jusqu'où s'étend le pouvoir thérapeutique de la suggestion. Disons seulement que M. A. Bros ne commet pas du tout l'illogisme qu'on lui reproche. Il n'identifie nullement foi et antécédent religieux ; bien au contraire, il assigne les motifs pour lesquels on ne peut considérer la foi comme véritable cause du miracle. « Comme d'ailleurs, écrit-il, — et ces mots nous permettent de préciser nous-même ce que nous venons de dire — on peut multiplier les faits prouvant d'une part que ce n'est pas toujours la conviction religieuse du sujet qui opère le miracle, non plus que celle de celui qui en est l'objet, et que d'autre part, on peut également démontrer que les convictions religieuses de ceux qui en sont témoins n'ont pas nécessairement d'influence sur ce fait lui-même, que par conséquent aucune de ces dispositions n'est un antécédent constant, il reste que ce soit celui que *signifient* les circonstances qui soit la véritable cause cherchée ; les prières, les convictions, l'ardeur religieuse, tout ce qui en un mot, entoure constamment le miracle, sont pour ainsi dire la condition *sine qua non* du miracle et indiquent la cause véritable et divine » (5).

(1) *Le Discernement du Miracle*, p. 216-229.
(2) *Ibid.*, p. 218.
(3) *Ibid.*, p. 218-223.
(4) *Ibid.*, p. 223-226.
(5) *Art. cit.*, dans APC, t. 152 (juin 1906), p. 263.

Cela n'est pas du tout illogique, et M. Saintyves a prudemment omis de réfuter cette argumentation de son adversaire. Il appartient à la science de tracer les limites exactes du pouvoir de la suggestion et de la suggestion religieuse, mais il y a de nombreux cas où le plus ordinaire bon sens suffit à la déclarer inopérante. Ce ne sont que *ces* cas qui seront retenus comme candidats au titre de miracle, et, une fois les facteurs naturels d'ordre psychologique exclus, il ne reste d'autre explication que l'intervention libre de la puissance indiquée et signifiée par les circonstances religieuses, c'est-à-dire du Dieu qui est l'objet de la foi et le terme des adorations et des prières.

M. É. Le Roy prétend également que le miracle ne peut être reconnu qu'à sa signification religieuse (1). Sa théorie cependant diffère radicalement de la nôtre, parce qu'elle suppose une tout autre conception du miracle. Le miracle, d'après lui, « c'est l'acte d'un esprit individuel (ou d'un groupe d'esprits individuels) agissant comme esprit à un degré plus haut que d'habitude, retrouvant en fait, et comme dans un éclair, sa puissance de droit » (2). L'esprit retrouve cette puissance dans et par la foi ; c'est donc somme toute toujours « la foi qui guérit », conception que la science et le bon sens condamnent. Pour M. Le Roy cette foi est sans doute la foi surnaturelle, douée d'une causalité transcendante, et c'est ce qui la distingue de la confiance naturelle et de la suggestion de M. Saintyves. Si M. Le Roy entend attribuer une efficacité spéciale non pas seulement à l'élément psychologique de cette foi, mais à un pouvoir propre des forces spirituelles profondes, pouvoir que tout homme posséderait en droit, et que la foi surnaturelle seule, ou du moins mieux que toute autre, pourrait faire passer à l'acte, le moins que l'on puisse dire, c'est que cette hypothèse est absolument gratuite et inutile, et du reste peu intelligible. Au bon sens à juger de la conception de M. Le Roy concernant les rapports de la matière et de l'esprit, et le pouvoir de celui-ci sur celle-là. Nous n'avons pas ici à justifier la métaphysique thomiste. Cette hypothèse d'ailleurs ne facilite nullement — à supposer qu'elle veuille le faciliter — le discernement du miracle, pas même pour le croyant, car la surnaturalité de la foi n'est elle-même pas directement discernable (3).

Remarquons cependant que, si l'application de la méthode inductive

(1) *Art. cit.*, dans APC, t. 153 (déc. 1906), p. 232 et ss.
(2) *Ibid.*, p. 242. Cf. p. 247.
(3) C'est la réponse faite par M. Saintyves lui-même, *op. cit.*, p. 230-236.

aux circonstances d'ordre religieux légitime pleinement la conclusion qu'à Lourdes par exemple, il se passe *des* faits miraculeux dus à la libre intervention de la cause divine, elle ne légitime que celle-là. De même, il suffit d'une réflexion superficielle sur les principaux caractères de la vie du Christ, pour que l'on soit convaincu que le thaumaturge de Galilée était réellement doué d'un pouvoir divin et qu'il a véritablement opéré *des* miracles. Mais la chose ne sera pas également claire *pour chaque fait en particulier*. Il y aura sans doute une présomption en faveur du miracle, du fait qu'un phénomène merveilleux se rattache à un groupe de faits où l'intervention divine est manifeste, mais ce n'est qu'une présomption. La méthode de discernement du miracle qui conclut de l'examen des circonstances religieuses à l'action d'une cause libre transcendante, n'est qu'une méthode partielle, et pour avoir quelque certitude au sujet du caractère miraculeux d'une guérison extraordinaire ou d'un autre fait merveilleux en particulier, il faut en règle générale résoudre aussi la question de savoir s'il y a bien absence de proportion entre ce fait et la capacité des forces naturelles. Un prodige isolé ne porte pas la marque indiscutable de son caractère miraculeux du seul fait qu'il se produit dans des circonstances d'ordre religieux, et pourrait, à défaut d'un examen portant sur sa nature même, être attribué à un concours heureux de circonstances (1).

Il y aura donc lieu, le plus souvent, de recourir à la fois aux deux méthodes que nous venons d'esquisser, pour obtenir une certitude suffisante. Ces deux méthodes de discernement du miracle, l'une ne considérant le phénomène que sous son aspect matériel, dans ses rapports avec les capacités des agents naturels, l'autre le considérant principalement sous son aspect de signe, ne sont donc pas totalement indépendantes l'une de l'autre (2). Dans des cas exceptionnellement clairs, il se peut qu'une seule doive entrer sérieusement en considération. La première suffit par exemple dans le cas de la guérison subite d'une fracture : la science et le bon sens s'accordent en effet à admettre que c'est là un phénomène que l'activité de la nature, qui comporte essentiellement une certaine durée, est incapable de réaliser. D'autre part la seconde seule permet aisément de reconnaître le caractère miraculeux d'un phénomène extraordinaire qui se produirait au simple commandement d'un thaumaturge présentant toutes les garanties d'orthodoxie et de sainteté.

(1) Cf. P. Teilhard de Chardin, *art. cit.*, dans Ét, t. 118 (20 janv. 1909), p. 175.

(2) Cf. A. Gardeil, *op. cit.*, 1e éd., p. 279 et 285-286.

Rappelons aussi qu'étant donnée la puissance quasi illimitée des démons relativement aux phénomènes merveilleux soit réels soit illusoires, il faut, dans un cas comme dans l'autre, discerner l'œuvre des agents moralement bons de celle des puissances mauvaises au moyen des critères d'ordre moral et religieux. L'union des deux méthodes est donc extrêmement étroite.

Inutile d'insister sur le fait que ces méthodes sont manifestement, dans un grand nombre de cas au moins, à la portée de toutes les intelligences. En particulier, lorsqu'il s'agit d'apprécier, non pas un fait individuel, mais un grand nombre de faits groupés ensemble autour d'un personnage ou d'un sanctuaire, comme les faits de la vie du Christ ou ceux de Lourdes, tout le monde peut, moyennant une observation même superficielle et sans la moindre connaissance technique, arriver à une certitude pleinement légitime. Considéré ainsi de façon collective, le miracle est vraiment « *signum omnium intelligentiae accommodatum* ».

§ 3. — *L'objection des forces inconnues.*

Pour préciser quelque peu les méthodes de discernement du miracle que nous venons d'esquisser, et en faire ressortir davantage la valeur en regard de la science moderne, il y a lieu d'examiner brièvement si elles peuvent résister à la fameuse objection dite des forces inconnues, et de montrer que cette dernière n'a aucunement le droit de se prévaloir des exigences scientifiques.

L'objection, suffisamment connue, peut se résumer comme suit : On n'a pas le droit d'affirmer que Dieu seul peut être la cause d'un phénomène, vu que nous ne savons pas tout ce que peuvent les forces naturelles (1). Pour donner à l'objection un semblant de fondement, les adversaires du miracle rappellent que tant de fois de nouvelles découvertes ont fait admettre des faits que l'on avait toujours crus naturellement impossibles, et ont permis de fournir l'explication de phénomènes merveilleux que l'ignorance de leur vraie nature avait jusqu'alors fait attribuer à des agents préternaturels (2).

(1) Pour le développement de cette assertion, voir en particulier : A, Chide, *art. cit.*, dans RP, t. 74 (sept. 1912), p. 233-242 ; A. France. *op. cit.*, p. 202-208 ; F. Le Dantec, *op. cit.*, p. 7-8 ; É. Le Roy, *art. cit.*, dans APC, t. 153 (nov. 1906), p. 170-173 et 179 ; P. Saintyves, *Le Discernement du Miracle*, p. 123-134 et 162 -167.

(2) P. Saintyves, *op. cit.*, p. 111-122 et 168-174, et les auteurs cités

Deux réponses, se rattachant aux deux procédés de discernement du miracle, peuvent être opposées à cette difficulté.

1. — *Première Réponse.*

L'objection des forces inconnues n'est que l'application au domaine du discernement du miracle de la difficulté que le contingentisme moderne oppose à la possibilité des faits miraculeux. Mais, soit qu'il nie l'existence de lois objectives, soit qu'il déprécie outre mesure la connaissance que nous avons de ces lois, le contingentisme radical est une exagération insoutenable. Sans doute personne ne songe à nier que la nature recèle encore une quantité incalculable de mystères. Plus la science s'enrichit, plus aussi elle rencontre de points d'interrogation, et la conscience de son imperfection et de son ignorance est en raison directe de ses progrès. Mais si nous ne savons pas tout, nous savons cependant quelque chose, et ce quelque chose suffit pour permettre bien des conclusions définitives. Quoique les lois et les théories scientifiques soient pour une part arbitraires, il serait exagéré de leur dénier toute valeur de représentation du réel (1). Si notre ignorance était aussi totale que le supposent ceux qui nous objectent les forces inconnues, c'en serait fait de toute certitude, et la vie pratique elle-même serait vraiment impossible (2). Recourir à l'hypothèse de forces inconnues n'est pas toujours chose raisonnable. Or, si la science conclut parfois au caractère

p. 207, note 1. Nous avons déjà, p. 207-208, précisé quelque peu la valeur de ce fait.

(1) Aussi serait-il peut-être plus exact de dire qu'elles sont non pas arbitraires, mais conventionnelles. Cf. la remarque judicieuse de L. DE GRANDMAISON, *Les signes divins et le miracle*, dans RSR, 1914, p. 117-118 (= art. *Jésus-Christ*, dans DA, t. II, col. 1414) : « Le point de départ des inductions établissant les lois scientifiques, s'il est *conventionnel*, n'est pas *arbitraire* ; s'il est étroit, n'est pas imaginaire. Il exprime, des manières d'être, et par conséquent d'agir, du monde matériel, une partie seulement, mais une partie certaine, *donnant lieu à des prévisions assurées*. La réussite de la science le montre tous les jours. La critique fondée du déterminisme scientifique n'implique donc nullement une imprévisibilité totale, qui rendrait illusoire, par contre-coup, tout essai de constatation du miracle ».

(2) Cf. G. BERTRIN, *Histoire critique des événements de Lourdes*, p. 221, et art. *Lourdes* (*Le fait de*), dans DA, t. III, col. 55 ; A. MARCHAND, *Les faits de Lourdes et le Bureau des constatations médicales*, p. 75 ; J. RICKABY, *The Explanation of Miracles by Unknown Natural Forces*, dans MCR, vol. XXIX (janv. 1877), p. 73-75.

extra-naturel d'un phénomène, ce n'est pas parce que ce phénomène résiste *actuellement* et *provisoirement* à tout essai d'explication, mais parce qu'il y a des raisons largement suffisantes, et même d'ordinaire absolument péremptoires, pour admettre qu'il *doit* y résister.

Inutile d'entrer ici dans de longs développements : on les trouvera chez la plupart des auteurs croyants qui se sont occupés du miracle. Appelons toutefois l'attention sur les diverses nuances des réponses données communément à l'objection des forces inconnues.

Beaucoup d'apologistes mettent en avant l'idée qu'une loi inconnue ne peut bouleverser ou détruire une loi connue (1), ou que nous connaissons fort bien certaines lois de la nature (2), ou encore que nous savons du moins ce que les forces naturelles sont incapables de réaliser (3).

Ces trois formules appellent quelques remarques. On ne peut perdre de vue que les lois scientifiques ont essentiellement un caractère hypothétique, et que la connaissance d'une loi n'est par conséquent pas une chose aussi simple qu'on se l'imagine parfois. Toute loi suppose le principe : les mêmes causes ont les mêmes effets, *si toutes les conditions qui pourraient influencer leur mode d'activité sont les mêmes.* Il ne suffit pas de dire par exemple : c'est la loi de tous les corps lourds de tomber : les corps lourds ne tombent que dans telles et telles conditions, qu'il serait peut-être difficile d'énumérer toutes, précisément parce que les capacités de la nature ne nous sont pas toutes connues. Qui dit loi inconnue doit aussi englober sous ce terme les conditions inconnues qui pourraient influencer l'application d'une loi connue. Chaque phénomène est en effet la résultante d'une quantité indéfinie de lois et de conditions qui interfèrent l'une avec l'autre.

(1) G. Bertrin, *op. cit.*, p. 220-223 ; H. Lavrand, *op. cit.*, p. 47-50 ; A. Gemelli, *Le guarigioni di Lourdes dinnanzi alla scienza*, dans ScC, ser. IV, vol. XIV (juill. 1908), p. 29 ; E. Le Bec, *Preuves médicales du Miracle*, p. 106 et 139-140 ; id., *Les forces naturelles inconnues et les guérisons miraculeuses*, dans Ét, t. 172 (20 août 1922), p. 423-424 ; A. Marchand, *op. cit.*, p. 75-76 ; A. Zacchi, *op. cit.*, p. 474.

(2) H. Bonner, *Le fait de Lourdes*, p. 413-415, Termonde, 1921 ; E. Le Bec, *Critique et contrôle médical des guérisons surnaturelles*, p. 20 ; L. Lescoeur, *La science et les faits surnaturels contemporains*, dans APC, t. 132 (avril 1896), p. 37-42 ; É. Méric, *Le merveilleux et la science*, p. 410-411 ; G. Sortais, *op. cit.*, p. 134 ; A. Zacchi, *op. cit.*, p. 471-472.

(3) G. Bertrin, *op. cit.*, p. 217-219 ; R. Garrigou-Lagrange, *Dieu. Son Existence et sa Nature*, p. 496-497 ; id., *De Revelatione*, vol. II, p. 95 ; C. W. Hodge, *art. cit.*, dans PTR, 1916, p. 240 ; G. Sortais, *op. cit.*, p. 127.

Pour établir le caractère extra-naturel d'un phénomène et exclure la possibilité de l'intervention d'une force encore inconnue, il ne suffit donc pas de connaître une loi particulière et de constater qu'elle est violée ou qu'elle n'est pas appliquée dans le cas donné. Excepté cependant lorsqu'il s'agit d'une loi fondamentale qui définit les conditions *intrinsèques* de l'activité des forces naturelles : telle est en particulier, comme nous l'avons dit, la loi du temps, en vertu de laquelle toute transformation de matière requiert un certain laps de temps d'autant plus appréciable qu'il faut plus d'opérations successives pour réaliser cette transformation, et cela *quelque favorables qu'on s'imagine les circonstances.* En toute hypothèse, il faut que l'on puisse affirmer qu'*aucun* concours naturel de circonstances, quel qu'il soit, ne peut être cause du phénomène en question. Indépendamment même de la loi du temps, cela est fréquemment possible. On a beau insister à l'extrême sur la contingence des lois scientifiques : la science, aûtant du reste que le sens commun, sait parfaitement que le domaine du naturel est compris dans certaines limites assignables (1). Seule une fantaisie divaguante peut, à la faveur d'hypothèses aussi absurdes qu'arbitraires, se réfugier dans un agnosticisme insensé. Il y a des cas dont aucun homme doué d'intelligence ne peut récuser l'évidence, surtout si le manque de proportion entre l'effet et ses antécédents phénoménaux est par trop considérable (2).

Il résulte de là quelle est la valeur des trois formules précitées. La troisième nous paraît la plus adéquate ; les deux autres ne sont correctes que pour autant que les lois connues dont elles parlent ne sont autres que celles qui expriment les conditions intrinsèques de l'activité des forces physiques (3). C'est en ce sens que l'on peut dire que « pour constater un miracle, il n'est pas nécessaire de voir que tel fait est en opposition avec *toutes* les lois de la nature », mais qu'« il suffit de voir qu'il est en opposition avec *une* loi bien certaine et bien connue » (4). On répond donc fort bien à l'objection des forces inconnues en disant que celles-ci, quelles qu'elles soient, ne peuvent agir qu'avec une certaine lenteur et progressivement (5).

(1) Voir plus haut, p. 348-350.

(2) Cf. surtout C. W. Hodge, *art. cit.*, p. 240, et J. Rickaby, *art. cit.*, p. 79.

(3) C'est ainsi que l'entend p. ex. A. Deschamps, *Le cas Pierre De Rudder et les objections des médecins*, p. 185-190.

(4) P. Vallet, *Les trois formes du surnaturel. Le Miracle, la Révélation et la Grâce*, p. 50, Paris, 1900.

(5) R. Van der Elst, art. *Guérisons miraculeuses*, dans DA, t. II, col. 428.

Le Dr Le Bec oppose à l'objection des forces inconnues le fait que certaines guérisons, caractérisées par une production de nouvelle matière ou par la suppression de substances existantes, postulent manifestement l'intervention du Créateur, et excluent donc directement la possibilité de l'action de forces naturelles, connues ou inconnues (1).

Abstraction faite de la difficulté que suscite au point de vue philosophique la notion de suppression de matière (2), cette thèse appelle, sinon une rectification, du moins quelque réserve. Toute création et toute annihilation sont évidemment le fait de la seule Cause première. Mais la question est de savoir s'il y a réellement création ou annihilation. Le Dr Le Bec allègue l'exemple de la consolidation instantanée d'une fracture, consolidation qui suppose l'apport d'une quantité de phosphate de chaux qui n'est pas disponible dans l'organisme (3). Mais ce phosphate de chaux est-il de toute évidence créé par Dieu? Ne peut-il s'agir d'une transformation de matières existantes? La question nous paraît insoluble, mais elle peut être posée. Il en est de même de la disparition des toxines lors de la guérison subite d'un cancer. La transformation n'est cependant pas moins merveilleuse que la création ou l'annihilation, mais, pour nous qui ne connaissons pas la nature intime du fait, ce caractère merveilleux réside uniquement dans l'instantanéité de la transformation, et c'est par le moyen de la loi du temps que l'on peut et doit conclure à un processus extra-naturel.

Cette thèse du Dr Le Bec est à rapprocher de celle de plusieurs thomistes dont nous avons parlé antérieurement (4), d'après laquelle nous pouvons reconnaître le caractère miraculeux de certains phénomènes au fait qu'ils sont les effets propres de Dieu : ceux-ci, raisonne-t-on, nous sont connus par la métaphysique, et nous pouvons dès lors en certains cas exclure avec certitude l'hypothèse de l'intervention de forces naturelles. Nous avons répondu -- et certaines assertions de S. Thomas suggéraient elles-mêmes cette réponse — qu'il faut distinguer le point de vue abstrait des principes métaphysiques et le point de vue concret de la connaissance sensible des phénomènes, que nous igno-

(1) *Preuves médicales du Miracle*, p. 108-111 et 140-143.

(2) On sait que d'après le thomisme Dieu ne peut pas, *de potentia ordinata*, annihiler un être. Voir 1ª q. 10 art. 4 ; *I Sent.* d. 8 q. 3 art. 2 ; *De Pot.* q. 5 art. 4 ; *Quodl.* 4. art. 4.

(3) Comp. G. Boissarie, *Les grandes guérisons de Lourdes*, p. 72 : « Une guérison instantanée suppose une création nouvelle de tissus ».

(4) P. 299 et ss.

rons la nature intime des faits que nous voyons se produire, et qu'en particulier les substances spirituelles sont à même, en vertu de leurs pouvoirs naturels, d'imiter, soit réellement, soit illusoirement, sinon tous les miracles, du moins la plupart d'entre eux. Cette méthode de discernement du miracle est donc à compléter au moins par l'application des critères d'ordre moral et religieux (1).

2. —*Deuxième Réponse.*

Il serait inutile et déraisonnable de vouloir chercher la solution d'un problème dans une direction donnée, lorsque cette solution est indiquée par ailleurs. Il est tout aussi inutile et tout aussi déraisonnable de faire appel pour l'explication d'un phénomène à des forces inconnues, quand il y a des raisons positives d'admettre l'action d'une force connue, fût-elle d'ordre transcendant. Lorsqu'un courant électrique décompose l'eau en hydrogène et oxygène, il ne vient à l'esprit de personne de douter de l'action, si mystérieuse qu'elle puisse paraître, du courant électrique, et de supposer qu'un jour on expliquera cette décomposition par l'action de je ne sais quelle force inconnue qui résiderait dans les parois du laboratoire ou dans un astre encore à découvrir (2) ! De même il n'y a pas lieu de faire des hypothèses aussi arbitraires que mal définies, lorsque les multiples circonstances d'un phénomène merveilleux indiquent de façon suffisamment nette que ce phénomène est le fait d'un agent libre, d'un agent libre transcendant, de Dieu lui-même. Sans doute, si aucun antécédent, aucune circonstance ne rend un phénomène intelligible, il faudra réserver toute explication et avouer que sa cause est inconnue. Mais si la finalité ou la signification d'un phénomène sont telles que c'est manifestement dans le domaine religieux qu'il faut chercher la raison d'être de ce phénomène, il n'y a pas lieu de postuler l'action d'une cause inconnue (3).

(1) Comme le reconnaît en partie G. Mattiussi lui-même, *Conoscibilità del miracolo*, dans ScC, ser. IV, vol. XIV (déc. 1908), p. 706-707.

(2) Ce qui n'exclut évidemment pas que l'on puisse différer d'avis sur la nature précise du courant « électrique », et croire que tôt ou tard quelque nouvelle théorie viendra bouleverser toutes les idées reçues sur cette nature de l'électricité.

(3) Cf. J. H. Bernard, *art. cit.*, dans DBH, t. III, p. 384, d'après lequel on attribue un fait extraordinaire à Dieu de préférence à une cause naturelle inconnue, si ce fait est non seulement *τέρας*, mais aussi *σημεῖον*, « when the extraordinary event presents distinct evidence of *purpose* ». Voir aussi J. de Tonquédec, *op. cit.*, p. 111 et 218-221.

Tout ordre provient d'une cause intelligente qui l'a conçu et librement exécuté. Lorsque j'attends un ami et qu'une auto s'arrête devant ma porte, me vient-il à l'esprit de supposer que cette auto s'arrête, parce que l'essence est épuisée, ou qu'il y a quelque défaut au moteur, ou que... l'une ou l'autre cause inconnue a subitement fait fonctionner les freins? Non, je vois là, sans hésiter, le résultat d'une action libre. Et pourtant les autres hypothèses ne sont pas impossibles et absurdes, mais, *étant donné l'ordre*, il ne me paraît pas raisonnable d'y recourir. Or, souvent la possibilité de doute qui existe encore en ce cas n'existe pas pour le miracle. La manière dont les guérisons s'accomplissent par exemple à Lourdes, ne permet pas de concevoir la possibilité de l'action de forces purement matérielles. Le seul fait que, à côté de la constance du facteur religieux, tout y est imprévu et sans règle, que les guérisons s'y produisent au moment et dans les circonstances où l'on s'y attend le moins, en faveur de certains malades seulement, de préférence à d'autres qui se trouvent pourtant dans les mêmes conditions, écarte l'hypothèse d'une force purement matérielle, connue ou inconnue, et manifeste l'intervention d'une cause libre dont il est possible de prouver la transcendance. C'est peut-être là la meilleure réponse qui ait été faite à l'objection des forces inconnues (1).

De même, n'est-il pas étrange que ces prétendues forces inconnues s'obstinent à n'agir qu'à Lourdes, qui pourtant, en dehors de l'élément religieux, ne possède aucun caractère particulièrement remarquable? Il semble y avoir là une nouvelle confirmation de l'intervention d'un agent libre (2).

Il est vrai que, quand il s'agit des phénomènes de métapsychique, beaucoup de catholiques écartent non seulement l'action des prétendues

(1) G. Bertrin, art. *Lourdes* (*Le fait de*), dans DA, t. III, col. 55-56 ; G. Boissarie, *L'œuvre de Lourdes*, p. 349 ; A. de Poulpiquet, *L'Objet intégral de l'Apologétique*, p. 102-105 ; A. Marchand, *Les faits de Lourdes et le Bureau des constatations médicales*, p. 77 ; P. Teilhard de Chardin, *art. cit.*, dans Ét, t. 118 (20 janv. 1909), p. 175-177.

(2) G. Bertrin, *op. cit.*, p. 227-228 ; H. Lavrand, *op. cit.*, p. 48 ; G. Sortais, *op. cit.*, p. 139 ; R. Van der Elst, *L'objection des forces inconnues*, dans RA, t. XXXVIII (15 juin 1924), p. 347. — G. Sortais, *loc. cit.*, écrit de même au sujet des miracles du Christ : « Comment se fait-il que Jésus-Christ... ait eu, à une époque où les sciences physiques et naturelles n'existaient pas encore, assez de perspicacité pour connaître seul la nature et le maniement de forces qu'après tant de tâtonnements et d'efforts, les génies les plus pénétrants n'ont pas encore réussi à découvrir ? »

âmes désincarnées, mais souvent même celle du démon, et recourent à l'hypothèse des forces inconnues qu'ils rejettent pour les faits miraculeux.

Mais, remarquons-le, pour les faits du « spiritisme », aussi bien que pour le miracle, l'intervention d'un être transcendant est à démontrer ; or, il se fait que la signification et la finalité des premiers ne sont généralement pas tels qu'ils fournissent une raison positive évidente de faire intervenir quelque agent spirituel, ce qui est par contre le cas pour le miracle.

D'aucuns ont répondu à l'objection des forces inconnues en disant que ce n'est qu'en pure théorie que l'on oppose au miracle l'hypothèse de l'inconnu : la preuve en serait dans le fait qu'*en pratique* personne ne croit qu'à Lourdes par exemple, les guérisons sont dues à des forces à découvrir, homogènes avec celles que la science a déjà découvertes et utilise. Pourquoi, dit-on, les médecins, confiants dans ces forces thérapeutiques mystérieuses, ne s'empressent-ils donc pas d'envoyer leurs malades au sanctuaire pyrénéen, et de transformer celui-ci en une vaste clinique ouverte à tous ceux qui, désespérant obtenir leur guérison par les procédés scientifiques usuels, voudraient se soumettre au « traitement des forces inconnues » (1) ?

Cette réponse nous paraît plus ingénieuse que solide. Il est très exact que personne ne songe à essayer l'utilisation des « forces inconnues » de Lourdes, mais quel en est le motif ? Est-ce nécessairement une conviction non avouée qu'à Lourdes il se passe quelque chose de surnaturel ? Les adversaires du miracle croient le plus souvent que ces forces inconnues sont d'ordre psychothérapeutique, ou supposent au moins comme condition essentielle du « miracle » la foi, non une foi ordinaire, mais une foi sincère et profonde, impliquant toute une structure de croyances surnaturelles. Or, pourraient-ils dire avec quelque raison, une pareille foi ne s'improvise pas, et les procédés que l'on emploierait pour la faire naître, seraient le plus sûr moyen d'en détruire jusqu'à la possibilité.

Nous concluons que le miracle n'est nullement un mot destiné à masquer notre ignorance, et qu'il est faux de prétendre que d'après les croyants une guérison est miraculeuse, « parce que, comme le dit le

(1) Cf. A. Drieghe, *Onbekende Natuurkrachten en Mirakel*, dans OG, 1925, p. 210-212 ; R. Van der Elst, *art. cit.*, dans RA, t. XXXVIII (15 juin 1924), p. 345-347.

Dr Bonjour, la science ne peut l'expliquer » (1). On ne conclut au miracle que *lorsqu'il y a positivement des motifs d'y conclure*, soit parce qu'on démontre que les forces naturelles ne *peuvent* pas, quelque favorables que l'on s'imagine les circonstances, produire un pareil phénomène, et que la puissance transcendante ainsi postulée est un être moralement bon, soit parce que la causalité divine est indiquée par l'ensemble des circonstances dans lesquelles le fait merveilleux s'est produit (2).

ARTICLE QUATRIÈME

L'ACCORD ENTRE LE THOMISME ET LA SCIENCE MODERNE EN MATIÈRE DE DISCERNEMENT DU MIRACLE.

Il sera inutile d'insister longuement sur le fait que les méthodes de discernement du miracle dont il vient d'être question, sont en parfaite conformité avec le thomisme. Sans doute S. Thomas, nous l'avons dit ne les a pas exposées systématiquement, et nous avons essayé d'établir les raisons de cette omission. Mais les indications fournies à l'occasion par le Docteur Angélique, aussi bien que certaines thèses fondamentales de sa philosophie, permettent de percevoir les principes qui devaient le guider en cette matière. Il est incontestable que S. Thomas n'entendait pas attribuer un rôle exclusif ni même primordial à des connaissances scientifiques spéciales : il considère toujours le discernement du miracle comme une opération facile, à la portée de tous, et pour laquelle il n'est pas besoin de recourir aux lumières fournies par de longues études techniques. Quant aux méthodes de discernement elles-mêmes, il semble bien que l'instantanéité d'une transformation merveilleuse, la disproportion entre cette transformation et les moyens extérieurs qui la conditionnent, et particulièrement les circonstances d'ordre moral et religieux, sont, d'après S. Thomas, les principaux critères auxquels on reconnaît l'intervention d'une cause transcendante ainsi que le caractère même de celle-ci.

Or, ce sont bien ces principes dont nous nous sommes inspiré, en essayant de les préciser et d'en faire un usage systématique, dans les méthodes de discernement du miracle que nous avons esquissées.

(1) *Art. cit.*, dans RPP, t. 27 (juin 1913), p. 356. Cf. aussi E. Berdoe, *art. cit.*, p. 618.

(2) Cf. J. de Tonquédec, *op. cit.*, p. 216-228 ; P. von Schanz, art, *Wunder*, dans KL, 2e Aufl., Bd. 12, col. 1821.

Le Docteur Angélique ne nie pas pour autant que la science puisse avoir un rôle dans le discernement du miracle et parfois même un rôle nécessaire. Mais nous croyons avoir montré que la science n'a cependant qu'un rôle préparatoire,et n'entre en ligne de compte que dans un premier stade d'investigations, où l'on examine seulement la question de savoir si un phénomène extraordinaire donné est ou non explicable par les seules forces physiques. Les affirmations répétées de S. Thomas concernant la connaissance du monde sensible, et en particulier des essences des êtres matériels, ou concernant la valeur de la science, ne sont peut-être pas de nature, à première vue, à inspirer beaucoup de confiance en la possibilité de parvenir à une conclusion ferme. Cependant, en y regardant de plus près, on constate que le thomisme n'enlève pas *toute* valeur à la connaissance que nous avons des capacités de la nature. Il admet en effet qu'il y a des essences, des natures déterminées et spécifiques, et par conséquent que la marche du monde est soumise à des lois et régie par un certain déterminisme dont nous avons précisé le caractère. Ces essences, nous pouvons, par l'observation et l'étude des accidents et des propriétés, les atteindre de quelque manière, et si ce procédé a l'inconvénient nécessaire d'être imparfait et indirect, il n'est pas absolument stérile : il permet de connaître avec certitude au moins quelque chose des lois de la nature. La philosophie thomiste, tout en ne résolvant pas *ex professo* le problème de l'induction, fournit cependant de quoi attribuer un fondement solide à la valeur des méthodes inductives. Et quelque imparfaite que soit la connaissance du monde matériel obtenue par le moyen de ces méthodes, elle peut et doit être utilisée quand il s'agit de discerner le miracle.

Essentiellement thomiste, notre façon de concevoir les méthodes de discernement du miracle est aussi en parfait accord avec les exigences scientifiques. Au cours de notre exposé, nous avons eu plus d'une fois l'occasion de faire l'un ou l'autre rapprochement entre la science moderne et le thomisme. Il reste à faire la synthèse.

Tout d'abord, on ne peut méconnaître que la science n'a rien à redire aux méthodes de discernement du miracle fondées sur l'enseignement thomiste. L'objection des forces inconnues, suggérée à première vue tant par la science (1) que par le thomisme lui-même (2), peut malgré tout être réduite à néant par des considérations en harmonie parfaite

(1) Voir plus haut, p. 321 et ss.
(2) Voir plus haut, p. 293-294.

avec la logique scientifique et inspirées même partiellement par celle-ci. Ce n'est sans doute là que le point de vue négatif ; cette constatation a néanmoins son importance, et légitimerait déjà à elle seule la conclusion que science et thomisme s'harmonisent de façon remarquable.

Mais il y a plus. La logique des sciences contient au sujet du rôle des savants dans le discernement du miracle un enseignement qui est positivement d'accord avec les données du thomisme. Nous avons dit que S. Thomas a dû juger que nous connaissons suffisamment certaines lois de la nature pour pouvoir conclure au miracle là où elles ne se trouvent pas appliquées (1). Or, par des séries, souvent nombreuses, d'observations et d'expériences, la science établit ce qu'elle appelle des lois, c'est-à-dire des rapports fixes d'antécédents et de conséquents. Ces lois, essentiellement approximatives et provisoires, et même pour une part arbitraires ou conventionnelles, n'ont pas de valeur absolue et ne traduisent pas adéquatement ce qui constitue le fond même des choses. Cependant, en se précisant de plus en plus, au fur et à mesure des perfectionnements des instruments d'observation et des méthodes d'investigation, elles font de mieux en mieux entrevoir l'ordre de la nature et les normes stables — le langage thomiste dirait : les essences — auxquelles la nature obéit dans son évolution. Souvent d'ailleurs elles ne font qu'exprimer en langage mathématique, c'est-à-dire de façon plus rigoureuse, ce que le sens commun de tout homme a toujours constaté et a toujours regardé comme loi naturelle. Il y a des lois fondamentales que tout le monde a toujours admises et que les savants, moins que quiconque, oseraient mettre en doute. Telle est en particulier la loi de la nécessité d'une certaine durée de temps pour toute évolution de la matière, durée qui, pour certains phénomènes, est nécessairement considérable. S. Thomas avait vu dans l'instantanéité d'une transformation une marque de son caractère extra-naturel (2) ; de son côté, le savant doit savoir, mieux que n'importe qui, que certains phénomènes, en dessous d'un minimum de durée plus ou moins considérable d'après leur complexité, ne sauraient plus appartenir au domaine des faits naturels.

Rappelons aussi que les savants catholiques, tout en faisant une large part dans leurs travaux théoriques et pratiques relatifs au miracle, à leurs connaissances techniques, reconnaissent que le caractère miraculeux de certains phénomènes se détermine, au moins partiellement, par

(1) Voir p. 295.

(2) Ou même, et plus exactement, de son caractère miraculeux, mais cf. la remarque que nous avons faite p. 352.

des procédés qui ne relèvent pas de la science proprement dite. Cette attitude est quelque peu parallèle à celle de S. Thomas qui exclut manifestement le rôle prépondérant de la science dans le discernement du miracle.

La logique moderne des sciences permet aussi de tirer un profit plus considérable de certaines indications du Docteur Angélique concernant le discernement du miracle. S. Thomas avait, comme du reste toute la tradition, accordé une grande importance aux circonstances d'ordre religieux et moral. De son côté, la science positive a attiré de plus en plus l'attention sur le procédé de découverte qu'est l'induction, procédé qui est essentiellement le sien. Il y a là deux idées disparates qu'il y a lieu de réunir en synthèse. La méthode inductive en effet peut être appliquée avec fruit aux circonstances religieuses. Elle sert à découvrir la cause d'un phénomène étudié en science ; pourquoi ne permettrait-elle pas aussi de conclure à la causalité divine en partant de certains caractères spéciaux des phénomènes miraculeux ? Ce procédé est sans aucun doute trop obvie pour que S. Thomas ne l'ait pas utilisé *en pratique*. Les apologistes modernes, sans qu'ils aient à proprement parler innové en ce domaine, ont réussi néanmoins à perfectionner utilement l'exposé de la *théorie*.

Signalons un dernier point où la science moderne — il s'agit cette fois de ses résultats — s'adapte à la doctrine thomiste. La connaissance de la nature et des limites de ses capacités est un auxiliaire précieux dans la détermination du caractère miraculeux d'un phénomène. Or, la science moderne a multiplié de façon appréciable le trésor de connaissances relatives au mécanisme de la nature. Au fur et à mesure qu'elle s'enrichit, elle montre avec une précision croissante jusqu'où s'étend le domaine des forces naturelles. Et personne ne niera qu'actuellement, tout en étant davantage conscients de l'infinité de mystères qu'il reste encore à éclaircir, nous connaissions mieux la nature qu'on ne la connaissait du temps de S. Thomas. Le discernement du miracle n'en est que considérablement facilité. L'incurabilité naturelle de certaines maladies peut être affirmée aujourd'hui avec plus d'assurance qu'au XIII[e] siècle (1).

Il en est de même de la valeur des jugements scientifiques. Si les sa-

(1) Serions-nous encore disposés à admettre qu'un petit poisson est capable d'arrêter un navire ? S. Thomas, *Contra Gent.* l. III c. 102, ne voit là qu'un « mirum quoad ignaros ».

vants modernes appelés à étudier une guérison extraordinaire peuvent procéder avec une technique et une minutie que l'on n'aurait jamais soupçonnées jadis, si leur prudence est davantage mise en éveil par les découvertes récentes, il faut reconnaître aussi que les verdicts qu'ils émettent au sujet du caractère naturel ou extra-naturel d'un phénomène, ont une valeur et une portée au-dessus de tout soupçon. La certitude du caractère miraculeux de certains faits a pu en bénéficier considérablement.

On prétend parfois que la science réussit à découvrir ou à obtenir des faits absolument analogues aux prétendus miracles ; en réalité le parallélisme pèche presque toujours d'une façon ou d'une autre, et le progrès scientifique montre de mieux en mieux l'abîme qui sépare le vrai miracle de ses soi-disant parallèles. On admet aujourd'hui le miracle avec infiniment plus de difficulté qu'au XIII^{e} siècle ; mais ceux qui sont admis ont l'avantage de l'être avec des garanties inconnues jadis.

CONCLUSION

Il nous reste à jeter un rapide coup d'œil d'ensemble sur les principaux résultats de notre étude. L'objet de celle-ci fut en réalité double. Il s'agissait tout d'abord d'exposer, du point de vue historique, et d'une manière aussi complète, aussi objective, aussi impartiale que possible, les idées du Docteur Angélique concernant le miracle. Nous espérons avoir montré que les écrits de S. Thomas laissent apercevoir une magnifique et puissante synthèse, dont les divers éléments se tiennent dans une harmonie parfaite et s'appuient solidement sur les thèses maîtresses de la philosophie thomiste. Le Docteur Commun, il est vrai, n'a pas créé cette synthèse de toutes pièces : sa pensée est en bien des points tributaire de celle de S. Augustin, et de celle des premiers scolastiques qui ont précisé ou même parfois modifié — nous avons dit par quelles étapes et sous l'influence de quels facteurs ces transformations se sont progressivement effectuées— les idées augustiniennes. Encore est-il que l'enseignement thomiste se caractérise par une maturité de pensée, une pénétration et une cohérence que l'on ne retrouve guère chez les prédécesseurs ou les contemporains du saint Docteur. Il n'est pas étonnant que les réflexions subséquentes de ceux qui ont voulu développer l'enseignement du Maître, tout en restant fidèles à son inspiration, n'aient ajouté à la doctrine que fort peu d'éléments véritablement nouveaux.

Une remarque, cependant, est à faire en ce qui concerne le problème du discernement du miracle. S. Thomas ne l'a pas traité de façon systématique, et comme nos préoccupations modernes demanderaient à le voir traité. Nous avons cru trouver dans les antécédents historiques de la doctrine thomiste la principale raison explicative de ce fait. Mais cette constatation ne peut faire perdre de vue qu'il y a lieu de relever par ailleurs plusieurs éléments de solution du problème, soit dans des déclarations implicites de S. Thomas, soit dans les principes généraux de sa philosophie. Et il est juste de reconnaître, ici encore, la supériorité du saint Docteur sur ses devanciers.

Le second objet de notre enquête concernait la valeur de la doctrine thomiste du miracle en regard des principes généraux et de la méthode de la science moderne. On objecte tour à tour au miracle le déterminisme et la contingence des lois de la nature, mais en réalité ni l'un ni l'autre ne

sont à même de s'opposer efficacement, soit à la thèse de la possibilité du miracle, soit à celle de sa discernabilité. Dans la conception thomiste, la preuve de la possibilité du miracle est d'ordre métaphysique, et nous avons pu faire l'heureuse constatation que de fait la science, en se rendant de plus en plus compte de la limitation de son objet, laisse de plus en plus à la métaphysique sa légitime autonomie. La science, surtout la science contingentiste, croit prendre sa revanche sur le terrain du discernement du miracle, et fréquemment elle n'hésite pas à conclure ici à l'insolubilité radicale du problème. Mais ses prétentions, manifestement exagérées, ne résistent pas aux critiques d'un élémentaire bon sens. La science n'a du reste pas, dans le discernement du miracle, le rôle primordial ; elle n'a même pas toujours un rôle essentiel ; aussi avons-nous essayé de justifier ici les revendications du sens commun. Ajoutons que les indications de la logique des sciences viennent se combiner harmonieusement avec celles du thomisme pour suggérer, permettre ou confirmer une solution du problème qui soit largement suffisante et satisfasse aux légitimes exigences de la raison. Enfin, à tout considérer, la science actuelle facilite le discernement du miracle plus qu'elle n'y oppose de sérieuses difficultés.

Le présent travail aura, nous l'espérons, réussi à montrer que la doctrine thomiste du miracle présente plus qu'un simple intérêt historique et a gardé de nos jours toute sa valeur et toute sa fécondité, que les objections accumulées par le positivisme et le scientisme ne parviennent nullement à l'atteindre, et qu'au contraire l'esprit scientifique, en prenant davantage conscience de lui-même, s'y montre plutôt de plus en plus favorable. Nous nous estimerions heureux et abondamment payés de notre peine, si nous avions pu apporter une modeste contribution au mouvement de « retour à S. Thomas » que les directions pontificales ne cessent de recommander et d'encourager.

TABLE ONOMASTIQUE

Abélard P., 39, 63, 100, 109. 236-237, 242, 247.
Adam K., 233.
Adam de Perseigne, 39, 43.
Aigner, 170-171.
Alain de Lille, 39, 101, 109-110, 235.
Albert le Grand, 28, 38-40, 45-50, 52, 65-66, 103, 106-107, 109-110, 112, 135-136, 140, 143-144, 148, 238-239, 252, 291, 314-315.
Alcuin, 240.
Alexandre III, voir Roland Bandinelli.
Alexandre de Halès, 28, 39, 41-44, 46, 49-50, 55, 63-66, 103-107, 109-110, 112, 135, 140, 144, 148, 238, 247, 252, 314.
Alger de Liége, 39.
Ambroise (S.), 108.
Anaxagore, 117.
Anselme (S.), 33, 36, 38-39, 43, 49-50, 99, 108, 135.
. rago, 227.
Aristote, 50, 68, 80, 290.
Arnobe, 231, 252.
Arnold M., 187-188, 207.
Augustin (S.), 1, x, 10, 19, 26-36, 39, 41, 43-44, 46, 48-52, 55, 62-65, 88, 90-116, 121-122, 124, 127, 129, 131, 133-137, 139, 141-144, 147, 162, 166, 231-236, 240, 245, 251-252, 298-299, 301, 304, 308, 312-314, 339, 367, 384.
Avicenne, 239.

Bacon Fr., 160, 212.
Baeumker C., 94.
Bainvel J. V., 25, 262.
Bandinus, 36, 43.
Bareille G., 232.
Bartholomaeus Anglicus, 140.
Bède le Vénérable (S.), 235.
Benoît XIV, 22, 333-334, 339, 343, 352, 363.
Berdoe E., 353, 379.
Bergson, 174.
Bernard (S.), 39, 140, 236, 240.
Bernard Cl., 165, 209-210, 216-217, 224, 322.
Bernard J. H., 362, 366, 376.
Bernheim H., 353-354.
Bertrin G., 337, 340-341, 343-344, 350, 352-354, 372-373, 377.
Billot L. 152-154, 260, 262.
Binet A., 353.
Bittremieux J., 153.
Blondel M., 174, 177.
Boèce, 50.
Bois J., 222, 336, 353-354.
Boissarie G., 169, 326, 328, 337, 350, 352, 354, 356, 361, 375, 377.
Bonaventure (S.), 44, 64, 94, 97, 105, 109-110, 140, 144, 148, 314-315.
Bonjour, 353-354, 378-379.
Bonner H., 373.
Bonnet Ch., 38.
Bordreuil P., 353.
Boutroux É., 164, 172, 190-192, 195,197,212-213, 220, 224-225.
Bréhier É., 33.
Brémond L., 1, 25, 167.
Bros A., 322, 360, 367-369.
Bruneteau E., 365.
Büchner L., 187, 207.
Buisson F., 170.

Cajetan, 9, 18, 20, 142-143, 151, 245.
Callan C. J. 24, 167.
Castelein A., 352.
Catherinet F. M. J., 262, 355.
Césaire d'Heisterbach, 35, 40.
Charcot J. M., 70, 336, 353-354.
Chenu M. D., 247, 266.
Chide A., 170, 227, 351, 371.
Chossat M., 101.
Comte A., 223.
Cordovani M., VIII, 269.
Coste E., 29, 167.
Couailhac M., 200.
Couturat L., 207.

De Baets M., 149.
de Bonniot J., 120-121, 172, 199-200, 202, 204, 222.
Decoster V., 91.
de Dorlodot H., 93.
de Grandmaison L., 24,121, 372.
de Guibert J., 259.
de la Barre A., 167.
Delbet P., 164, 178.
Delehaye H., 35.
De Mirabilibus Sacrae Scripturae, 43, 109.
de Munnynck P., 200.
Denis Ch., 339, 361.
de Poulpiquet A., 21-22, 24, 26, 59, 74, 132, 229, 261-262, 297, 300, 366, 377.
de Sailly B., 174.
Descartes R., 160, 212.
Deschamps A., 121, 172, 351, 354, 374.
de Tonquédec J., 84, 118, 126, 166, 173-174, 187, 193, 201, 205, 207, 214, 220, 319, 326, 347-348, 358, 361, 365-366, 376, 379.
de Vrégille P., 224.
De Wulf M., 37, 50, 91, 94-95, 113.
Didiot, J. 24, 60, 62, 89, 167.
Diekamp F., 157.
Draper J. W., 187.
Drieghe A., 378.
Drioux, 1.
Driscoll J. T., 227.
Dubois A., 366.
Duhem P., 91, 94, 176, 195, 224-225, 283.
Durantel J., 276-277.

Féré Ch., 353.
Flammarion C., 170.
Flügel O., 38, 163, 195, 200.
Folghera J. D., VIII, 61, 132.
Fonck L., 33, 121.
Fonsegrive G., 218.
France A., 126, 169, 207, 227, 324-325, 348, 351, 357, 371.
Fridrichsen A., 231-232.
Frins V., 6, 21, 24, 26.

Galilée, 160-161, 212.
Gardeil A., 92, 94-95, 121, 128, 232, 242, 250-251, 260, 299-300, 366, 370.
Garrigou-Lagrange R., VIII, 1, 25, 59-60, 76, 119, 129, 132, 154, 167, 229, 250, 258, 260, 269, 299, 302, 309, 358-359, 373.
Gemelli A., 172, 373.
Géminus, 283.
Geyer B., 101.
Gietl A., 36, 39, 100, 140.
Gloatz P., 38, 208.
Goblot E., 210-214, 218.
Grabmann M., 45, 55, 134.
Grandgeorge, 91.
Grange J., X, 30, 32, 95, 98, 134, 367.
Grassmann F. L., 92, 95.
Gredt J., 160.
Grégoire le Grand (S.),34-35, 139, 141-142, 235-236, 240, 252, 314.
Grégoire de Tours (S.), 34-36,235.
Guigues, 252.
Guillaume d'Auvergne, 41,43,140, 236-239, 247.
Guillaume d'Auxerre, 40-41, 65, 102-104, 112, 115, 247, 252.

Guil aume de S. Thierry, 108-109, 252.
Guinier H., 328, 353.
Guthlin A., 167.
Guttmann J., 57-58, 104.

Harent S., 259, 359-360.
Harnack (von) A., 180.
Heurtley C. A., 365.
Hipparque, 281.
Hodge C. W., 89, 167, 348, 373-374.
Hoenen P., 176.
Houtteville, 31, 38.
Huby J., 132, 243-244, 246, 259, 265.
Hugon É., 152, 155-157.
Hugueny É., 244, 303, 323.
Hugues de Strasbourg, 49, 53, 107.
Hugues de S. Victor, 100-101, 235.
Hume D., 183-186, 198.
Huxley T. H., 163, 166, 170, 187, 204, 226-227.

Innocent V, voir Pierre de Tarentaise.
Isidore (S.), 235, 252.

Janet P., 171, 336, 340, 353.
Janssens A., 93, 95, 98.
Janssens H. L., 90, 121, 132, 269.
Jean Chrysostome (S.), 48, 147.
Jean de Salisbury, 109-110.
Jean Scot Ériugène, 37-38, 64, 109.
Jean de S. Thomas, 290.
Jérôme (S.), 242.
Joyce G. H., 259.
Justin (S.), 231.

Kant E., 209.
Kaufmann N., 91, 95, 112.
Kurth G., 35-36.

Laberthonnière L., 321-322.
Lachelier J., 224.
Lagae C. M., 269.
Lalande A., 280.
Laminne J., 92-93, 116, 134.
Lang H., 269.
Langlois Ch. V., 198.
Larroque P., 182, 212.
Lavrand H., 354, 373, 377.
Le Bachelet X. M., 232, 251.
Le Bec E., 181, 201, 326-327, 337-338, 340, 351, 353-355, 357, 373, 375.
Lecky W. E. H., 207.
Le Dantec F., 187, 200, 214, 324-325, 348, 371.
Lederer S., 269.
Lefebvre A., 21, 269.
Leibniz, 38.
Léon (S.), 235.
Leonardini J., 351.
Lépicier A. M., 59, 299.
Le Roy É., 9, 13, 53, 162-164, 166, 168, 174, 176-177, 195, 202, 216-218, 224-226, 230, 232, 235, 322, 324, 346, 369, 371.
Lescœur L., 206, 219, 373.
Lévy L. G., 37-38, 57, 104.
Ligeard H., 242-243, 248, 260, 266.
Littré É., 187, 204.
Lottin O., 101.
Lütze F., 98, 100, 107, 111, 116.

Macaigne R., 93.
MacCulloch J. A., 228.
Mach E., 225.
Maïmonide, 37-38, 57-58, 104, 283.
Maisonneuve L., 232.
Mandonnet P., 50, 55, 60, 94, 114.
Mansion A., 80, 280, 290-291.
Marchand A., 181, 201, 206, 316, 326-329, 337, 343, 351, 372-373, 377.
Maritain J., 291.
Martin J., x, 31-32, 93, 95, 97, 232, 251, 298.
Mattiussi G., 26, 152, 299, 376,

Maxwell J., 348.
McKeough M. J., 92-93.
Mecklin J. M., 187.
Mélizan L., 95, 98.
Ménégoz E., 33, 182, 187-188, 207.
Mercier A., 122, 132-133.
Mercier D. J., 160, 292.
Méric É., 167, 373.
Meyerson É., 175-176, 195, 218, 222, 225, 319, 346.
Milhaud G., 176, 195, 216, 224-225.
Mill (Stuart) J., 183-188, 192, 204, 221, 342.
Monnier H., 269.
Mozley J. B., 212, 220, 343.
Munk S., 37-38, 58, 104.
Munzi A., 160.
Myers A. T., 353.
Myers F. W. H., 353.

Nitzsch, x.
Noël L., 176, 179, 198, 200, 279.
Nourry É., x, 95, 97-98, 134.

Omnebene, 100.
Opus imperfectum in Matthaeum, 315.
Origène, 231.

Paschase Radbert, 108-109, 235.
Pelster F., 45.
Périer P. M., 165-167, 201, 215.
Pernoud J., 167, 299-300, 305.
Pesch C., 269.
Pfeifer F. X., 164, 167.
Philippe de Grève, 64.
Philon, 33.
Pierre Damien (S.), 34, 36, 108-109, 235, 252.
Pierre Lombard, 28, 63, 65, 88, 100-101, 109-110, 135-136, 140, 154, 235, 252.
Pierre de Poitiers, 39, 101, 109-110, 135.
Pierre de Tarentaise, 39, 53, 66, 105, 110, 239, 314-315.
Pierre le Vénérable, 35, 39, 235-236, 314.
Platon, 109, 282.
Poincaré H., 166, 175-178, 192-194, 224-225.
Poncelet A., 35.
Portalié E., 91-94, 113, 233, 251.
Posidonius, 283.
Proclus, 283.
Prosper d'Aquitaine (S.), 109.
Pseudo-Denis, 48-49.
Ptolémée, 281-283.
Pulleyn, voir Robert Pulleyn.

Qu'est-ce que la science?, 224.

Raban Maur, 36.
Radbert, voir Paschase Radbert.
Ravaisson F., 224.
Recognitiones Clementinae, 239, 315.
Regnault F., 171, 324-325, 348, 353.
Reid, 186.
Reinstadler S., 160.
Renan E., 170, 203-206, 211, 214, 339, 341.
Renoirte F., 165, 225.
Rey A., 177.
Richard P., 152, 154, 156.
Richard de S. Victor, 40, 237.
Richet Ch., 170, 348.
Rickaby J., 372, 374.
Robert Pulleyn, 36, 39, 139, 237.
Roland Bandinelli, 36, 39, 100, 140.
Rouby, 170, 353.
Rousselot P., 115, 242-244, 246-249, 256, 259-260, 262, 265, 278-280, 291.
Royer E., 351, 354.
Ruijter P., 265.
Rupert de Deutz, 39, 235.
Ruskin J., 173-175.

Sabatier A., 31, 37, 207, 211-212, 231-232, 240, 324-325, 348.
Saintyves P., xii, 98-99, 171, 227,

324-325, 335-336, 339-340, 348, 355, 368-369, 371.
Salverte E., 171.
Schanz (von) P., 379.
Schepens P., 93.
Schmitt G., 232.
Scot Ériugène J., voir Jean Scot Ériugène.
Séailles G., 126, 180, 214.
Sedulius, 108.
Seeberg R., 32-33, 112.
Seignobos Ch., 198.
Semeria J., 269.
Sententiae divinitatis, 39, 63, 109.
Sertillanges A. D., 75, 80, 210, 272.
Sichirollo G., 22, 60, 70.
Simon J., 182, 212, 214.
Simplicius, 283.
Sortais G., 121, 160, 180, 190,195, 199, 222, 365, 373, 377.
Spinoza (de) B., 181.
Stallo J. B., 224, 227.
Stolz A., 233.
Strabon W., 28, 63, 65, 88, 99, 109, 134, 136, 235, 252.
Stuart Mill J., voir Mill.
Stufler J., 152-153.
Suarez, 157.
Summa Sententiarum, 100-101, 110, 140, 235.

Teilhard de Chardin P., 334, 365, 367, 370, 377.
Temple F., 215, 322.
Tessen-Wesierski (von) F., VIII, 1, 3, 5, 8-9, 68, 70, 82.
Thomas d'Aquin (S.), *passim*.
Thorndike L., 298.
Turmel J., 231-232, 251.
Tyndall J., 204, 207,211-212.

Urbain VIII, 335.

Valensin A., 244.
Valerius Maximus, 299.
Vallet P., 374.
Van Benthem B. A. E., 192-193, 287, 291.
Van Crombrugghe C., 153.
Van der Elst E., 326-328, 350-354, 374, 377-378.
Van der Heeren A., 25.
Van de Woestyne P. F. Z., 165, 200-201.
Van Hoestenberghe L., 351, 354.
Van Weddingen A., 24, 38, 79, 90, 132, 140,145, 200, 232, 359, 362.
Vernet F., 251.
Vigouroux F., 134.
Vincent de Beauvais, 53, 102, 109-110, 136, 140.
Vocabulaire technique et critique de la Philosophie, 163.
Vourch A., 354.

Walafrid Strabon, voir Strabon.
Wehrlé J., 167.
Weinel H., 232.
Wendland J., 162, 207.
White A. D., 207, 215.
Wilbois J., 164, 176, 202, 217, 225-226.
Woods H., 92-93.

Zacchi A., 178, 200-202, 373.
Zahm J. A., 93.
Zeller E., 187-188.
Zeller E., 91.
Zigliara, 277, 286.
Zöckler O., 232.
Zola É., 172.

Opus quod inscribitur : *La doctrine du miracle chez Saint Thomas et son accord avec les principes de la recherche scientifique*, auctore Aloysio Van Hove, ex auctoritate Illustrissimi ac Reverendissimi Archiepiscopi Mechliniensis et legum academicarum praescripto recognitum, quum fidei aut bonis moribus contrarium nihil continere visum fuerit, imprimi potest.

Lovanii, 23ª Maii, 1927.

P. Ladeuze,
Rect. Univ.

Universitas catholica Lovaniensis

Dissertationes ad gradum magistri in Facultate Theologica consequendum

SERIES PRIOR

1. A. Kempeneers. *De Romani Pontificis primatu eiusque attributis*, 1841.
2. H. J. Feye. *De matrimoniis mixtis*, 1847.
3. C. De Blieck. *De unitate Ecclesiae catholicae*, 1847.
4. V. A. Houwen. *De parochorum statu*, 1848.
5. N. J. Laforêt. *De methodo theologiae sive de auctoritate Ecclesiae catholicae tamquam regula fidei christianae*, 1849.
6. Ph. Van den Broeck. *De theophaniis sub Vetere Testamento*, 1851.
7. A. Heuser *De potestate statuendi impedimenta dirimentia pro fidelium matrimoniis soli Ecclesiae propria*, 1851.
8. F. J. Jadot, *Patrum antenicaenorum de Verbi consubstantialitate doctrina*. 1857.
9. Th. J. Lamy. *De Syrorum fide et disciplina in re eucharistica ; accedunt veteris ecclesiae syriacae monumenta duo ; Ioannis Telensis resolutiones nunc primum editae et latine redditae ; Iacobi Edesseni resolutiones canonicae syriace cum versione latina*, 1859.
10. A. J. Liagre. *Interpretatio epistolae catholicae S. Iacobi*, 1860.
11. A. C. M. Van Gameren, *De oratoriis publicis et privatis*, 1861.
12. E. H. J. Reussens, *Syntagma doctrinae catholicae Adriani V. P. M.*, 1862.
13. F. J. Moulart. *De sepultura et coemeteriis*, 1862.
14. L. Henry. *De residentia beneficiatorum*, 1863.
15. C. M. De Robiano. *De iure Ecclesiae in universitates studiorum*, 1864.
16. A. J. J. Haine. *De hyperdulia eiusque fundamento*, 1864.
17. A. B. Van der Moeren. *De processione Spiritus sancti ex Patre Filioque*, 1865.
18. F. J. Demaret. *De origine Evangeliorum deque eorum auctoritate historica*, 1865.
19. J. B. Abbeloos. *De vita et scriptis sancti Iacobi, Batnarum Sarugi in Mesopotamia episcopi*, 1867.

20. A. Van Weddingen. *De miraculo deque eius in christiana demonstratione usu et valore*, 1869.
21. J. L. J. Liagre. *De hominis exaltatione ad ordinem supernaturalem*, 1871.
22. H. J. L. Hermes. *De capitulo sede vacante vel impedita et de vicario capitulari*, 1873.
23. B. T. Pouan. *De seminario clericorum*, 1874.
24. H. C. C. Lambrecht. *De sanctissimo Missae sacrificio*, 1875.
25. A. Muller. *De placito regio*, 1877.
26. J. Thys. *De peccato originali*, 1877.
27. M. B. G. Fink. *De concordatis*, 1879.
28. H. J. T. De Brouwer. *De fide divina*, 1880.
29. G. J. Wafelaert. *De dubio solvendo in re morali*, 1880.
30. L. J. Lesquoy. *De regimine ecclesiastico iuxta Patrum apostolicorum doctrinam*, 1881.
31. J. Forget. *De vita et scriptis Aphraatis, sapientis Persae*. 1882.
32. J. E. Hizette. *Definitionis vaticanae de infallibili Romani Pontificis magisterio commentarium theologicum*, 1883.
33. P. Mannens. *Disquisitio in doctrinam S. Thomae de voluntate salvifica et praedestinatione*, 1883.
34. C. Lucas. *De naturali nostra cognitione Dei*, 1883.
35. O. F. Cambier. *De divina institutione confessionis sacramentalis*, 1884.
36. F. C. Ceulemans. *De parvulis qui sine baptismo moriuntur*, 1886.
37. G. J. Crets. *De divina Bibliorum inspiratione*, 1886.
38. A. Van Hoonacker. *De rerum creatione ex nihilo*, 1886.
39. A. Hebbelynck. *De auctoritate historica libri Danielis, necnon de interpretatione vaticinii LXX hebdomadum*, 1887.
40. J. Bauduin. *De consuetudine in iure ecclesiastico*, 1888.
41. M. Lecler. *De romano sancti Petri episcopatu*, 1888.
42. L. J. Mierts. *De resurrectione corporum*, 1890.
43. A. Auger. *De doctrina et meritis Ioannis van Ruysbroeck*, 1892.
44. J. B. Chabot. *De sancti Isaaci Ninivitae vita, scriptis et doctrina*, 1892.
45. C. Scheys. *De iure Ecclesiae acquirendi et possidendi bona temporalia*, 1892.
46. A. Knoch. *De libertate in societate civili*, 1895.
47. H. Poels. *De historia sanctuarii arcae foederis*, 1897.
48. P. Ladeuze. *Étude sur le cénobitisme pakhômien pendant le quatrième siècle et la première moitié du cinquième*, 1898.
49. A. Camerlynck. *De quarti evangelii auctore*, 1899.
50. A. Michiels. *L'origine de l'épiscopat*, 1900.
51. A. Van Hove. *Étude sur les conflits de juridiction dans le diocèse de Liége sous Érard de la Marck*, 1900.
52. G. Voisin. *L'Apollinarisme*, 1901.
53. H. Coppieters. *De historia textus Actuum Apostolorum*, 1902.
54. E. Van Roey. *De iusto auctario ex contractu crediti*, 1903.
55. F. Claeys Bouûaert. *De canonica cleri saecularis obedientia*, 1904.

SERIES SECUNDA

1. C. Van Crombrugghe. *De soteriologiae christianae primis fontibus*, 1905.
2. Th. Van Oppenraaij. *La doctrine de la prédestination dans l'Église réformée des Pays-Bas*, 1906.
3. É. Tobac. *Le problème de la justification dans saint Paul*, 1908.
4. J. Lebon. *Le Monophysisme sévérien*, 1909.
5. G. Kisselstein. *Les dons et legs aux fabriques d'églises paroissiales en Belgique*, 1912.
6. P. Ricard. *De satisfactione Christi in tractatum S. Anselmi « Cur Deus homo »*, 1914.
7. P. Van Cauwenbergh. *Étude sur les moines d'Égypte depuis le Concile de Chalcédoine* (451) *jusqu'à l'invasion arabe* (640), 1914.
8. H. Lamiroy. *De essentia ss. Missae sacrificii*, 1919.
9. A. De Meyer. *Les premières controverses Jansénistes en France* (1640-1649), 1919.
10. E. Broeckx. *Le catharisme*, 1916.
11. R. Koerperich. *Les lois sur la mainmorte dans les Pays-Bas Catholiques*, 1922.
12. R. Draguet. *Julien d'Halicarnasse et sa controverse avec Sévère d'Antioche sur l'incorruptibilité du corps du Christ*, 1924.
13. R. G. Bandas. *The Master-Idea of Saint-Paul's Epistles, or the Redemption*, 1925.
14. J. Brys. *De Dispensatione in Iure canonico praesertim apud Decretistas et Decretalistas usque ad medium saeculum decimum quartum*, 1925.
15. J. Coppens. *L'imposition des mains et les rites connexes dans le Nouveau Testament et dans l'Église ancienne*, 1925.
16. M. Pjette. *La réaction wesléyenne dans l'évolution protestante*, 1925.
17. A. Teetaert. *La Confession aux laïques dans l'Église latine depuis le VIII^e^ jusqu'au XIV^e^ siècle*, 1926.
18. P. Gillet. *La personnalité juridique en droit canonique*, 1927.
19. A. Van Hove. *La doctrine du miracle chez Saint Thomas et son accord avec les principes de la recherche scientifique*, 1927.
20. É. Voosen. *Papauté et pouvoir civil à l'époque de Grégoire VII*, 1927.

208.68
H 821

24071

HOVE, ALOIS VAN
AUTHOR

La Doctrine du Miracle
TITLE
chez Saint Thomas

DATE LOANED	BORROWER'S NAME	ROOM NUMBER
	Connee NOV 1	
	Taylor	
	Hilsdale	
	Orland	
	STORAGE	

24071